

NVMMEN

INTERNATIONAL REVIEW FOR THE
HISTORY OF RELIGIONS

ISSUED BY THE

INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE
HISTORY OF RELIGIONS

VOLUME III



LEIDEN
E. J. BRILL
1956

CONTENTS

Articles:

MIRCEA ELIADE, Symbolisme du „Vol magique”	I
MADELEINE DAVID, Vue comparée des idées de Herder et de Benjamin Constant sur l'étude des religions	14
E. ERKES, Die heutige Stellung der Religionen in China	28
J. GONDA, Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View, I-VII (to be continued)	36
ALFRED HERRMANN, Zergliedern und Zusammenfügung: Religionsgeschichtliches zur Mumifizierung	81
C. BAUSANI, Traccie di un arcaico essere supremo femminile nel folklore Basco	97
E. G. PARRINDER, Divine Kingship in West Africa	111
J. GONDA, Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View, VIII-XI (to be continued)	122
T. A. BURKILL, The Last Supper	161
N. PALLISEN, Die alte Religion der Mongolen und der Kultus Tschingis-Chans	178

Shorter Notes:

E. S. DROWER, Scenes and Sacraments in a Mandaean Sanctuary	72
R. PETTAZZONI, Das Ende der Urmonotheismus?	156
J. ZANDEE, Le Roi-Dieu et le Dieu-Roi dans l'Égypte ancienne	230

Bulletin:

D. W. GUNDRY, The History of Religions in Great Britain.	77
Centre de recherches d'histoire des religions de l'Université de Strasbourg	78
K. NEUMANN, Religionswissenschaft in Deutschland	235
H. LUDIN JANSEN, Norwegian Studies in History of Religions	237
Publications received	80, 160, 239

NVMEN

Copyright 1956 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands.
All rights reserved including the right to translate or to reproduce
this book or parts thereof in any form.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

SYMBOLISME DU „VOL MAGIQUE” *)

PAR

MIRCEA ELIADE

Paris

Dans la ligne de ses théories sur la Souveraineté, A. M. Hocart considérerait l'idéologie du „vol magique” solidaire, et en dernière instance tributaire, de l'institution des rois-dieux. Si les rois de l'Asie sudorientale et de l'Océanie étaient portés sur les épaules, c'est que, assimilés aux dieux, ils ne devaient pas toucher la terre; comme des dieux, ils „volaient dans les airs” ¹⁾. Malgré son expression rigide, caractéristique du grand anthropologue anglais, l'hypothèse n'était pas dépourvue d'intérêt. L'idéologie royale implique bien, sous une forme ou une autre, l'ascension au Ciel. Dans une étude retentissante, qui devait susciter toute une littérature, E. Bickermann a montré que l'apothéose de l'empereur romain comportait une ascension de ce genre ²⁾. L'apothéose impériale a une longue histoire, on pourrait dire: une préhistoire, dans le monde oriental. En étudiant récemment l'idéologie royale et le canevas (*pattern*) rituel des Souverains du Proche Orient antique, G. Widengren a brillamment mis en valeur ce complexe ascensionnel: malgré les inévitables divergences dues à la variété des cultures et aux modifications imposées par l'histoire, le symbolisme et le scénario de l'ascension du Souverain se sont conservés durant des millénaires. Qui plus est: le même *pattern* s'est maintenu dans l'image exemplaire et dans la biographie mythique du Messager divin, de l'Elu et du Prophète ³⁾.

* La substance de cet article a fait l'objet de notre communication au VIII^e Congrès International d'Histoire des Religions (Rome, avril 1955).

1) A. M. HOCART, *Flying through the air* (*Indian Antiquary*, 1923, 80-82:), républié dans le volume *The Life-giving myth*, London 1952, 28-32.

2) E. BICKERMANN, *Die römische Kaiserapotheose*, *ARW*, 27/ 1929, 1-34, spéc. 9-13 («Die Himmelfahrt»). Cf. la littérature ultérieure dans les riches mémoires de D. M. PIPPIDI, *Recherches sur le culte impérial* (Bucarest, 1939), 159 sq.; id., *Apothéoses Impériales et apothéose de Pérégrinos*, *SMSR*, 20/1947-1948, 77-103.

3) Cf. GEO WIDENGREN, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Uppsala-Leipzig, 1950, passim; id., *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala-Wiesbaden 1955, spéc. 204 sq.

On rencontre une situation analogue en Chine. Le premier Souverain qui, d'après la tradition, ait réussi à voler, fut l'empereur Chouen (2258-2208 d'après la chronologie chinoise) : les deux filles de l'empereur Yao, apparemment de redoutables magiciennes, révélèrent à Chouen l'art de „voler comme un oiseau” 4). Il existe d'autres exemples d'empereurs s'envolant dans les airs. B. Laufer a abondamment montré que le „vol magique” était, en Chine, une obsession qui se traduisait aussi par d'innombrables légendes relatives aux chars ou à d'autres appareils volants 5). On connaît même des exemples de „rapt-apothéoses” : Hoang-ti, le Souverain Jaune, fut enlevé au Ciel par un dragon barbu, avec ses femmes et ses conseillers au nombre de soixante-dix personnes 6).

Mais déjà le détail que l'empereur Chou avait appris l'art de voler de deux magiciennes, nous laisse présumer que ce complexe mythico-rituel n'est pas une création de l'idéologie royale. En effet, les termes „savant à plumes” ou „hôte à plumes” désignent le prêtre taoïste. „Monter au Ciel en volant” s'exprime en chinois de la manière suivante : „au moyen de plumes d'oiseaux, il a été transformé et est monté comme un immortel” 7). Les taoïstes et les alchimistes avaient le pouvoir de s'élever dans les airs 8). Quant aux plumes d'oiseaux, elles constituent un des symboles les plus fréquents du „vol chamannique” 9), et elles sont amplement attestées dans la plus ancienne iconographie chinoise 10).

Il est inutile au propos de cet article de montrer en détail et pour chacune des autres aires culturelles mentionnées à l'instant, que l'envol céleste n'est pas le monopole des Souverains, mais qu'il est aussi le

4) Ed. CHAVANNES, *Les Mémoires historiques de Sse-Ma-Tsien*, Paris 1897 sq., I, 74.

5) B. LAUFER, *The Prehistory of aviation* (Field Museum, Anthropological Series, XVIII, No. 1, Chicago, 1928), *passim*. Cf. *ibid.*, 14 sq., 19 sq., d'autres exemples de „vol” et d'ascension.

6) Ed. CHAVANNES, *Les Mémoires historiques de Sse-Ma Tsien*, III, 2e partie (1899), 488-489.

7) B. LAUFER, *The Prehistory of aviation*, 16.

8) Voir quelques exemples dans LAUFER, *op. cit.*, 26 sq., et dans notre livre : *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris 1951), 369 sq. Cf. A. WALEY, *Nine Chinese Songs*, London, 1954.

9) Voir notre *Chamanisme*, 149 sq. et *passim*.

10) Cf. Carl HENTZE, *Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, Antwerpen, 1941, 100 sq., 115 sq.

fait des magiciens, des sages, des mystiques de toute sorte. Constatons seulement que le „vol magique” déborde la sphère de la souveraineté et précède chronologiquement la constitution de l'idéologie royale. Si les Souverains sont capables de monter au Ciel, c'est parce qu'ils ne participent plus à la condition humaine. Or, ils ne sont pas les seuls, ni les premiers êtres humains à avoir réalisé une telle mutation ontologique. Nous nous proposons donc de déceler et de décrire la situation existentielle qui a rendu possible la cristallisation de ce vaste ensemble de mythes, rites et légendes relatifs au „vol magique”.

Pour le dire tout de suite, le dépassement de la condition humaine n'implique pas nécessairement la „divinisation”, concept qui est pourtant essentiel dans l'idéologie des Souverains divins. Les alchimistes chinois et indiens, les yogis, les sages, les mystiques, aussi bien que les sorciers et les chamans, quoique capables de voler, ne prétendent pas être des dieux. Leur comportement prouve avant tout qu'ils participent à la condition des „esprits”, et on mesurera bientôt l'importance que présente une telle participation pour l'intelligence de l'anthropologie archaïque.

Tentons d'abord une première orientation dans l'immense dossier du „vol magique”. Il convient de distinguer deux grandes catégories de faits: 1) le groupe de mythes et légendes concernant les aventures aériennes des Ancêtres mythiques, les *Märchen* du type *Magische Flucht* et, en général, toutes les légendes relatives aux hommes-oiseaux (ou munis de plumes d'oiseaux); 2) le groupe de rites et croyances impliquant l'expérience concrète du „vol” ou de l'ascension céleste. Ce sont surtout les documents de cette deuxième catégorie qui nous semblent susceptibles de révéler la situation spirituelle qui a occasionné l'articulation du complexe qui nous préoccupe. Or, le caractère extatique de l'ascension ne fait pas de doute. Comme on le sait, les techniques de l'extase sont constitutives du phénomène généralement connu sous le nom de chamanisme. Ayant consacré tout un volume à l'analyse de ce phénomène, nous nous bornerons à rappeler ici les résultats qui intéressent directement notre propos. Le „vol” traduit plastiquement la capacité de certains individus privilégiés d'abandonner à volonté leur corps et de voyager „en esprit” dans les trois régions cosmiques. On entreprend le „vol”, c'est-à-dire on provoque l'extase (qui n'implique pas nécessairement la transe), soit pour convoier l'âme de l'animal sacrifié au plus haut ciel et la présenter en offrande au Dieu

céleste, soit pour chercher l'âme du malade, qu'on suppose égarée ou ravie par les démons — et dans ce cas le voyage peut s'effectuer aussi bien horizontalement, dans les régions lointaines, que verticalement, dans les Enfers —, soit, enfin, pour guider l'âme du mort vers sa nouvelle demeure. Bien entendu, en dehors de ces voyages extatiques à but religieux collectif, il arrive que le chaman reçoive ou recherche l'extase pour ses propres besoins spirituels. Quel que soit le système socio-religieux qui régit et légalise la fonction du chaman, l'apprenti-chaman doit affronter les épreuves d'une initiation comportant l'expérience d'une „mort” et d'une „résurrection” symboliques. Durant son initiation, l'âme de l'apprenti est censée voyager au Ciel et aux Enfers. Il est évident que le „vol chamannique” équivaut à une „mort” rituelle: l'âme abandonne le corps et s'envole dans des régions inaccessibles aux vivants. Par son extase, le chaman se rend l'égal des dieux, des morts et des esprits: la capacité de „mourir” et de „ressusciter”, c'est-à-dire d'abandonner et de réintégrer volontairement le corps, denote qu'il a dépassé la condition humaine.

Il n'y a pas lieu de s'étendre ici sur les moyens auxquels les chamans demandent l'extase. Notons simplement qu'ils prétendent indifféremment voler comme des oiseaux, chevaucher un coursier ou un oiseau, ou s'envoler sur leur tambour¹¹). Cet instrument spécifiquement chamannique joue un rôle important dans la préparation de la transe; aussi les chamans de Sibérie et de l'Asie centrale affirment voyager dans les airs assis sur leurs tambours. On retrouve la même technique extatique au Tibet chez les prêtres Bon-po¹²); on la rencontre même dans des cultures où le chamanisme au sens rigoureux du mot est moins répandu, par exemple en Afrique¹³).

C'est donc dans l'expérience extatique de l'ascension que l'on doit chercher la situation existentielle originelle responsable des symboles et des images relatifs au „vol magique”. Il serait inutile d'identifier l'„origine” d'un tel complexe symbolique dans un certain cycle culturel ou dans un certain moment de l'histoire de l'humanité. Bien que

11) Cf. ELIADE, *Le Chamanisme*, 180, 186, 193 (les chamans chevauchent un oiseau), 185 sq. (un coursier), 51 sq., 212 sq., 222 sq., 415 sq. (ils volent comme des oiseaux), 160 sq. (ils s'envolent sur leur tambour).

12) Cf. Helmut HOFFMANN, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, Wiesbaden 1950, 203.

13) Adolf FRIEDRICH, *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart 1939, 193 sq.

spécifiques du chamanisme *stricto sensu*, l'extase et les rituels, les croyances, les symbolismes qui en sont solidaires, sont largement attestés dans toutes les autres cultures archaïques ¹⁴). Très probablement, l'expérience extatique sous ses innombrables aspects est coexistante à la condition humaine, dans le sens qu'elle fait partie intégrante de ce qu'on appelle la prise de conscience par l'homme de sa situation spécifique dans le Cosmos.

Tout ceci ressort encore plus nettement si nous considérons l'autre groupe de faits, relatif aux mythes et légendes de „vol”. Pour notre propos il est indifférent que le contenu épique de tels mythes et légendes dépende directement d'une expérience extatique réelle (transe de type chamanique) ou qu'il soit une création onirique ou un produit de l'imagination à l'état pur. D'un certain point de vue, l'onirique et l'imaginaire participent aux prestiges de l'extase: on verra tout à l'heure quel sens on doit accorder à cette participation. Rappelons dès maintenant que les psychologies des profondeurs ont reconnu à la dimension de l'imaginaire la valeur d'une dimension vitale, d'importance primordiale pour l'être humain en sa totalité. L'expérience imaginaire est constitutive de l'homme au même titre que l'expérience diurne et les activités pratiques. Bien que la structure de sa réalité ne soit pas homologable aux structures des réalités „objectives” de l'existence pratique, le monde de l'imaginaire n'est pas „irréel”. On mesurera à l'instant l'importance de ses créations pour l'anthropologie philosophique.

Ce qui nous frappe d'abord dans les mythologies et les folklores du „vol magique”, se sont leur archaïsme et leur diffusion universelle. On s'accorde à ranger le thème de la *Magische Flucht* parmi les plus anciens motifs folkloriques: on le trouve partout et dans les strates archaïques de culture ¹⁵). A proprement parler, il ne s'agit pas d'un „vol”, mais d'une fuite vertigineuse, la plupart du temps à direction horizontale, ce qui s'explique si l'idée fondamentale du conte est, comme le pensent les folkloristes, l'échappée d'un jeune héros du royaume de la Mort et sa poursuite par une Figure terrifiante personnifiant

14) Qu'on se rapporte à notre livre *Le Chamanisme*, spéc. 55 sq., 122 sq., 133 sq., 338 sq., 405 sq.

15) Cf. Dr. Marie PANCRITIUS, *Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen*, *Anthropos*, 8/1913, 854-879; 929-943; Antti AARNE, *Die magische Flucht. Eine Märchenstudie* (FFC, N-o 92), Helsinki 1930.

la Mort. Il serait intéressant d'analyser la structure de l'espace où a lieu la fuite magique plus longuement que nous ne pouvons le faire ici : on trouvera tous les éléments de l'angoisse, l'effort suprême pour échapper à un danger imminent, se délivrer d'une terrible présence. Le héros s'enfuit plus vite que les coursiers magiques, plus vite que le vent, aussi vite que la pensée — et pourtant ce n'est qu'à la fin qu'il réussit à semer son poursuiveur. Remarquons qu'il ne s'envole pas vers le Ciel, qu'il ne s'évade pas vers le haut, dans la verticalité pure. L'univers spatial de la *Magische Flucht* reste celui des hommes et de la mort : il n'est jamais transcendé. La vitesse atteint une intensité fantastique, et pourtant il n'y a aucune rupture dans l'espace. La divinité n'intervient pas dans ce cauchemar, dans cette fuite de l'homme devant la Mort ; ce sont des animaux favorables ou des fées qui aident le héros ; ce sont les objets magiques qu'il jette par dessus son épaule, et qui se transforment en de grandioses obstacles naturels (monts, forêts, mers) qui, finalement, lui permettent de s'échapper. Rien de commun avec le „vol”. Mais dans cet univers d'angoisse et de vitesses vertigineuses, il est important de dégager une note essentielle : l'effort désespéré pour *se délivrer* d'une présence monstrueuse, pour *se libérer*.

L'espace se présente tout autrement dans les innombrables mythes, contes et légendes relatifs aux êtres humains ou sur-humains qui s'envolent au ciel et circulent librement entre la Terre et le Ciel, soit à l'aide des plumes d'oiseaux, soit par d'autres moyens. Ce n'est pas la vitesse avec laquelle on s'envole, ni l'intensité dramatique du voyage aérien qui caractérisent ce complexe mythico-folklorique — mais le fait que *la pesanteur est abolie*, qu'il s'est effectué une mutation ontologique dans l'être humain lui-même. Il ne nous est pas possible de passer en revue toutes les espèces et les variantes du „vol” et des communications entre la Terre et le Ciel ¹⁶⁾. Qu'il nous suffise de dire que le motif est universellement répandu ¹⁷⁾ et qu'il est solidaire de tout un groupe de mythes concernant aussi bien l'origine céleste des premiers humains que la situation paradisiaque de l' *illud tempus*

16) On se rapportera au *Motif-Index of Folk-literature* de STITH THOMPSON et aux autres grandes répertoires folkloriques.

17) Cf. Gudmund HATT, *Asiatic influences in American Folklore*, København 1949, 56 sq.

primordial où le Ciel était très proche de la Terre, et l'Ancêtre mythique y pouvait accéder assez facilement en escaladant une Montagne, un arbre ou une liane ¹⁸).

Un fait surtout importe au dessein qui est le nôtre : c'est que le motif du „vol” et de l'ascension céleste est attesté à tous les niveaux des cultures archaïques, aussi bien dans les rituels et les mythologies des chamans et des extatiques, que dans les mythologies et les folklores des autres membres de la société, qui ne prétendent pas se singulariser par l'intensité de leur expérience religieuse. Autrement dit, l'ascension et le „vol” font partie d'une expérience commune de toute l'humanité primitive. Que cette expérience constitue une dimension profonde de la spiritualité, l'histoire ultérieure du symbolisme de l'ascension le montre. Rappelons l'importance prise par les symboles de l'âme-oiseau, des „ailes de l'âme”, etc., et les images qui expriment la vie spirituelle comme une „élévation”, l'expérience mystique comme une ascension, etc. Le nombre de documents à la disposition de l'historien des religions est tel, que toute énumération des motifs et des symboles risque d'être incomplète. Aussi faut-il nous résigner à quelques allusions portant sur le symbolisme de l'oiseau ¹⁹). Il est probable que le thème mythico-rituel „oiseau-âme-vol extatique” était déjà constitué à l'époque paléolithique ; en effet, on peut interpréter en ce sens certains dessins d'Altamira (homme à masque d'oiseau) et le célèbre relief de Lascaux (homme à tête d'oiseau), dans lequel Horst Kirchner a vu la représentation d'une transe chamanique ²⁰). Quant aux conceptions mythiques de l'âme-oiseau et de l'oiseau-psychopompe, elles ont été suffisamment étudiées pour qu'on puisse se contenter d'une simple allusion ²¹). Tout un ensemble de symboles et de significations ayant trait à la vie spirituelle, et surtout aux pouvoirs de l'intelligence, est solidaire des images du „vol” et des „ailes”. Le „vol” traduit l'intelligence, la compréhension des choses secrètes ou des vérités métaphysiques.

18) Cf. M. ELIADE, *La Nostalgie du Paradis dans les traditions primitives*, *Diogenes*, 3, juillet 1953, 31-45.

19) Cf. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 415 sq.

20) HORST KIRCHNER, *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, *Anthropos*, 47/1952, 244-286, spéc. 271 sq. ; cf. 258 sq. sur le symbolisme des oiseaux.

21) Voir quelques indications bibliographiques dans notre *Chamanisme*, 416, n.6.

„L'intelligence (*manas*) est le plus rapide des oiseaux”, dit le *Rig Veda*, VI,9,5. Et le *Pañcavimça Brāhmaṇa*, IV,1,13 précise : „Celui qui comprend a des ailes”. On voit en quel sens l'image archaïque et exemplaire du „vol” se charge de nouvelles significations, découvertes à la suite de nouvelles prises de conscience. On reviendra tout à l'heure sur le processus de telles revalorisations.

L'extrême archaïsme et l'universelle diffusion des symboles, mythes et légendes relatifs au „vol”, posent un problème qui dépasse l'horizon de l'historien des religions et débouche sur le plan de l'anthropologie philosophique. Pourtant, nous ne pouvons pas le négliger : il était d'ailleurs dans notre intention de montrer que les documents de l'ethnographie et de l'histoire des religions, dans la mesure où ils expriment des situations spirituelles originelles, sont susceptibles d'intéresser le phénoménologue et le philosophe. Or, si l'on considère dans leur ensemble le „vol” et tous les symbolismes parallèles, leur signification se révèle d'emblée : tous traduisent une rupture effectuée dans l'Univers de l'expérience quotidienne. La double intentionnalité de cette rupture est évidente : c'est à la fois la *transcendance* et la *liberté* que l'on obtient par le „vol”. Inutile d'ajouter que les termes désignant la „transcendance” et la „liberté” ne sont pas attestés aux niveaux archaïques de culture qui nous retiennent — mais l'expérience est là, et ce fait a son importance. D'une part, il prouve que les racines de la liberté doivent être cherchées dans les profondeurs de la psyché et non pas dans les conditions créées par certains moments historiques ; autrement dit, que le désir de la liberté absolue se range parmi les nostalgies essentielles de l'homme, quels que soient son stade de culture et sa forme d'organisation sociale. La création infiniment reprise de ces innombrables Univers imaginaires où l'espace est transcendé et la pesanteur abolie, en dit long sur la véritable dimension de l'être humain. Le désir de rompre les liens qui le tiennent rivé à la terre, n'est pas le résultat de la pression cosmique ou de la précarité économique — elle constitue l'homme en tant qu'existant, jouissant d'un mode d'être unique dans le monde. Un tel désir de se délivrer de ses limites, senties comme une déchéance, et de réintégrer la spontanéité et la liberté, désir exprimé, dans l'exemple qui nous occupe, par les symboles du „vol”, doit être rangé parmi les notes spécifiques de l'homme.

La rupture de niveau effectuée par le „vol” signifie d'autre part un acte de transcendance. Il n'est pas indifférent de rencontrer, et

déjà aux états les plus archaïques de culture, le désir de dépasser, „par en haut”, la condition humaine, de la transmuier par un excès de „spiritualisation”. Car on peut traduire tous les mythes, les rites et les légendes auxquels nous venons de fair allusion, par la nostalgie de voir le corps humain se comporter en „esprit”, de transmuier la modalité corporelle de l’homme en modalité de l’esprit.

De longues analyses seraient nécessaires pour préciser et prolonger ces quelques observations. Il n’y a pas lieu de les entreprendre ici. Mais certaines conclusions nous semblent déjà acquises, et on se contentera de les esquisser. La première est d’ordre général, elle intéresse l’histoire des religions dans son ensemble. Nous avons remarqué ailleurs que même là où la vie religieuse n’est pas dominée par les dieux ouraniens, le symbolisme de l’ascension céleste continue à exister et à exprimer toujours le *transcendant* ²²). Il nous semble, par conséquent, que la description d’une religion sur la base exclusive de ses institutions spécifiques et de ses thèmes mythologiques dominants ne l’épuise pas : ce serait comme une description de l’homme uniquement fondée sur ses comportements publics, et qui laisserait de côté ses passions secrètes, ses nostalgies, ses contradictions existentielles et tout son univers imaginaire qui lui sont plus essentielles que les opinions toutes faites qu’il profère. Si, en procédant à la description d’une religion quelconque, on tenait compte également de tous les symbolismes implicites des mythes, des légendes et des contes qui font partie de la tradition orale, et aussi des symbolismes attestés dans la structure de l’habitation et dans diverses coutumes — on découvrirait toute une dimension de l’expérience religieuse qui semblait absente ou à peine suggérée dans le culte public et les mythologies officielles. Que ce groupe de croyances implicites ait été „refoulé”, camouflé ou simplement „déchu” de la vie religieuse, c’est un autre problème, auquel nous ne nous arrêterons pas ici. Il nous suffit d’avoir montré pourquoi on ne peut connaître et décrire une religion sans

22) Cf. *Traité d’Histoire des Religions* (Paris 1949, 2-e éd., 1953), 103-104 : „Ce qui est „en haut”, l’„élévé”, continue à révéler le transcendant dans n’importe quel ensemble religieux [...]. Eloigné du culte et substitué dans le mythe, le Ciel se maintient dans le symbolisme. Et ce symbolisme céleste infuse et soutient à son tour nombre de rites (d’ascension, d’escalade, d’initiation, de royauté, etc.), de mythes (l’Arbre Cosmique, la Montagne Cosmique, la chaîne de flèches, etc.), de légendes (le vol magique, etc.), etc.”

tenir compte de ses contenus religieux implicites, signifiés par les symboles ²³).

Revenant à notre problème particulier, il importe de préciser le fait suivant: malgré les multiples et diverses revalorisations que les symbolismes du „vol” et de l’ascension ont subi au cours de l’histoire, leur solidarité structurelle reste encore discernable. En d’autres termes: quels que soient le contenu et la valeur accordée à l’expérience ascensionnelle dans les multiples religions où le „vol” et l’ascension jouent un rôle, il subsiste toujours les deux notes essentielles que nous venons de dégager: la transcendance et la liberté, l’une et l’autre obtenues par une rupture de niveau et traduisant une mutation ontologique de l’être humain. C’est parce qu’ils ne partagent plus la condition humaine, et dans la mesure où ils sont „libres” que les Souverains sont réputés pouvoir voler dans les airs. C’est pour la même raison que les yogis, les alchimistes, les *arhat* sont capables de se mouvoir à volonté, de s’envoler et de disparaître ²⁴). Il suffit d’analyser attentivement les faits indiens, pour se rendre compte des innovations considérables apportées par les expériences spirituelles successives et les nouvelles prises de conscience qui ont eu lieu dans la longue histoire de l’Inde. On trouvera certains développements dans nos travaux antérieurs ²⁵): on se contentera ici de quelques indications. Rappelons que le „vol” est si caractéristique des *arhat* bouddhistes que *arahant* a donné le verbe cingalais *rahatve*, „disparaître, passer instantanément d’un point à l’autre” ²⁶). Evidemment, nous avons affaire dans ce cas à un thème folklorique (le sage-magicien volant) ²⁷), qui a tellement frappé l’imagination populaire qu’il s’est

23) Les rapports entre les contenus manifestes et implicites d’une religion, formeront l’objet de recherches ultérieures.

24) Pour le „vol” des yogis, voir notre livre *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris 1954, 325 sq.; pour le vol des alchimistes, *ibid.* 276 sq. Sur la „disparition” des yogis, voir *Yoga-sūtra*, III, 20 et notre commentaire *Le Yoga*, 99. Le pouvoir de voler dans les airs est attesté par Patañjali, *Yoga-sūtra*, III, 45 (cf. notre commentaire, *Le Yoga*, 325).

25) Cf. *Le Chamanisme*, 362 sq.; *Le Yoga*, 316 sq. Voir aussi nos articles: *Durohāṇa and the waking dreams (Art and Thought)*, Hommage Coomaraswamy, London 1948, 209-213; *Les Sept Pas du Bouddha (Pro Regno pro Sanctuario)*, Hommage Van der Leeuw, Nijkerk 1950, 169-174).

26) A. C. HOCART, *Flying through the air*, 80; ELIADE, *Le Chamanisme*, 368.

27) Pour le même motif dans la Grèce ancienne, voir P. WOLTERS, *Der ge-*

traduit par une création linguistique. Mais il faut également prendre en considération le sens spécifique du „vol” des *arhat*, sens solidaire de leur expérience spirituelle, et celle-ci proclame la transcendance de la condition humaine. D’une façon générale, on peut dire que les *arhat* — comme tous les *jñānin* et les yogis — sont des *kamacarin*, des êtres qui „se meuvent à volonté”. Comme s’exprime Coomaraswamy, ce qui implique le *kamacarin* „is the condition of one who being in the Spirit no longer needs to move at all in order to be anywhere”²⁸). Ananda Coomaraswamy rappelle que l’expression sanskrite usuelle pour „disparaître” est *antar-dhānam gam*, litt. „aller dans une position intérieure”. Dans le *Kālingabodhi Jātaka*, le vol dans les airs dépend d’une „investiture du corps avec le vêtement de la contemplation” (*jhāna veṭhanena*)²⁹). Tout ceci revient à dire que, au niveau de la pure connaissance métaphysique, le „vol” ou l’„ascension” sont des clichés traditionnels utilisés non plus pour exprimer une translocation physique, mais une sorte de simultanéité spatiale gratifiée par l’intelligence.

Plus intéressantes encore pour notre propos sont les images où la transcendance de la condition humaine est signifiée par la capacité des *arhat* de voler à travers le toit des maisons. Les textes bouddhistes parlent des *arhat* qui „volent dans les airs en brisant le toit du palais”³⁰), qui „volant par leur propre volonté, brisent et traversent le toit de la maison et vont dans les airs”³¹); l’*arhat* Moggalāna, „brisant la coupole, se lance dans les airs”³²). Nous avons étudié

flügelte Seher (Sitz.-Berichte Akademie München, 1928, I, 10-25); Karl MEULI, *Scythica*, *Hermes*, 70/1935, 121-176, 153 sq.; ELIADE, *Le Chamanisme*, 349 sq.; cf. aussi E. R. DODDS, *The Greeks and the irrational*, Univ. of California Press, Cambridge 1951, 140 sq.

28) ANANDA K. COOMARASWAMY, *Figures of Speech or Figures of Thought*, London, 1946, 184.

29) COOMARASWAMY, *op. cit.*, 183-184.

30) *Jātaka*, III, 472.

31) *Dhammapāda Aṭṭhakathā*, I, 63; COOMARASWAMY, *Symbolism of the Dome*, *Indian Historical Quarterly*, 14/1938, 1-56, p. 54.

32) *Dhammapāda Aṭṭhakathā*, III, 66; COOMARASWAMY, *Symbolism of the Dome*, 54. Sur le vol des *arhat*, cf. Sylvain LÉVI et Ed. CHAVANNES, *Les seize arhats protecteurs de la loi*, *Journal Asiatique*, 1916, 1-50, 189-304, 23, 263 sq.; M. W. DE VISSER, *The Arhats in China and Japan*, (Berlin 1923, IV Sonderveröffentlichung der Ostasiatischen Zeitschrift), 172 sq.; M. ELIADE, *Le Yoga*, 397.

ailleurs ³³) ce symbolisme, en montrant qu'il est susceptible d'une double interprétation: sur le plan de la physiologie subtile et de l'expérience mystique, il s'agit d'une „extase” et donc de l'envol de l'âme par le *brahmaraṇḍhira* ³⁴); sur le plan métaphysique, il s'agit de l'abolition du monde conditionné. Car la „maison” est l'équivalent de l'Univers; „briser le toit de la maison” signifie que l'*arhat* a transcendé le monde par en haut. Quel que soit l'écart qui sépare les mythologies et les folklores archaïques du „vol” de la transcendance du monde, obtenue dans l'Inde au moyen des techniques mystiques et de la connaissance métaphysique, il n'en est pas moins vrai que les diverses images mises en jeu sont homologues.

Toute une étude serait à faire sur la phénoménologie de la lévitation et de l'extase ascensionnelle chez les „magiciens”, c'est-à-dire chez ceux qui prétendent avoir obtenu le pouvoir de la translocation par leurs propres moyens, et chez les mystiques ³⁵). On mesurera à cette occasion les précisions et les nuances que demandent la description de chaque type, pour ne rien dire de leurs innombrables variantes. Il suffit d'une allusion à l'extase ascensionnelle de Zarathustra ³⁶) et au *mirāj* de Mohammad ³⁷), pour se convaincre que, en histoire des religions comme partout ailleurs, comparer n'est pas confondre. Il serait vain de minimiser les différences de contenu qui séparent les divers exemples de „vol”, d'„extase” et d'„ascension”. Mais il serait également vain de ne pas reconnaître la solidarité de structure qui se dégage des comparaisons. Or, dans l'histoire des religions comme dans les autres disciplines de l'esprit, c'est la connaissance des structures qui rend possible l'intelligence des significations. C'est seulement après avoir dégagé la structure du symbolisme du „vol” dans son ense-

33) Cf. *Centre du Monde, Temple, Maison*, à paraître dans le volume *Symbolisme cosmologique des Temples* (Editions de l'ISMEO, Rome).

34) Terme désignant l'„ouverture” qui se trouve au sommet du crâne et qui joue un rôle capital dans les techniques tantriques; cf. notre *Yoga*, 245 sq., 270 sq.

35) On trouvera une riche documentation sur la lévitation dans le monde primitif, chez les mystiques et dans la parapsychologie dans Olivier LEROY, *La raison primitive*, Paris 1927, 174 sq.; id., *La lévitation*, Paris 1928, passim; CHARLES RICHTER, *Traité de métapsychique*, Paris, 1922, 692 sq.

36) Sur la structure „chamaniste” de l'expérience de Zarathustra, cf. N. S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig, 1938), 157 sq.; ELIADE, *Le Chamanisme*, 356 sq.; GEO WIDENGREN, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, II, Numen*, 2/1955, 66 sq.

37) Voir dernièrement Geo WIDENGREN, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, 96 sq., et *passim*.

ble qu'on comprend sa signification première ; la voie est alors ouverte à la compréhension de chaque cas à part. Il importe donc de ne pas oublier que, à tous niveaux de culture, malgré les différences, considérables, de contextes historiques et religieux, le symbolisme du „vol” et de l'ascension exprime toujours l'abolition de la condition humaine, la transcendance et la liberté.

VUE COMPARÉE DES IDÉES DE HERDER ET DE BENJAMIN CONSTANT SUR L'ÉTUDE DES RELIGIONS *

PAR

MADELEINE DAVID

Paris

Dans les conditions actuelles du développement de l'histoire des religions, il a semblé opportun de consacrer quelques efforts à une comparaison rapide, mais précise, de Herder et de Benjamin Constant. Et — puisque, pour l'époque qui fut celle de la maturité de l'un et de la jeunesse de l'autre, à savoir les dernières décades du 18^e siècle, les questions de civilisation furent le plus souvent liées aux considérations sur la religion — d'acheminer ladite comparaison vers une approche des problèmes „religion et civilisation”.

I

Ni Herder ¹⁾ ni Benjamin Constant ²⁾ ne sauraient être abordés sans une certaine connaissance des idées et débats du *milieu même du 18^e siècle*. La question fondamentale (scientifique, philosophique, religieuse) est alors celle de l'ordre humain et de l'ordre naturel: l'artifice divin ressort du fait que la nature est dominée par des principes fixes (et l'on ne saurait trop insister, à ce propos, sur le rôle de la physique et de la théologie de Newton, accordées à la tradition biblique); semblablement, l'art de l'homme doit créer conformément à des principes ³⁾. Le salut par l'action apparaît ici sous la forme de

* Communication présentée au VIII^e Congrès international de l'Histoire des religions; complétée en maintes parties.

1) Sur la lignée herdérienne en Allemagne, v. p. ex. G. MENSCHING, *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn 1948, 53 et suiv. (cf. 85: „R. Otto et l'inspiration herdérienne”).

2) C'est au regretté G. VAN DER LEEUW que l'on doit un important résumé des thèmes de BENJAMIN CONSTANT sur la religion (*La religion dans son essence et ses manifestations*, 1948, 674 et suiv.).

3) Cf. entre autres E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932, 374 et suiv.

la détermination et de l'équilibration, au sommet d'un classicisme élaboré depuis le 17^e siècle. De récents travaux, en France, tendent à remettre en évidence le caractère authentiquement religieux de cette „religion naturelle”, ou *théisme* ⁴⁾, type de perfection éclairée, affirmant l'absolue prééminence d'une certaine logique de caractère théologique, sur telles métaphysiques, jugées „vagues” et „abstraites”.

Le dynamisme de cette raison en action exigeant la *dualité* de l'agent et de l'objet d'action, implique séparation de Dieu et du monde, et de l'homme et du monde. Il signifie, en revanche, coopération de tous les agents: dans l'ordre des consciences, l'optimisme de l'agir élève l'homme au point d'une confraternité avec l'agent divin; de même, dans la connaissance de la nature, l'intelligence humaine s'accorde, se mesure avec celle de Dieu. Une religion aussi hautement intellectuelle ⁵⁾ est donc à l'opposé d'un accablement de misère humaine: l'image qu'elle offre est une exaltation des puissances de l'homme, puissances qui s'exercent dans le cadre des volontés divines ⁶⁾. Or si le théiste se proclame inaccessible aux faiblesses de la superstition, pareille fermeté interne ne veut cependant point dire que l'action se déploie en totale sérénité. La tension de la vigilance ordonnatrice répond à l'innommable résistance de la confusion: en face de la menace, présente ou ancienne, du chaos, le théiste manifeste fréquemment l'horreur et même l'anxiété qu'il éprouve. Sur le plan proprement philosophique, on observe, chez un Leibniz déjà et surtout chez un Condillac, la recherche d'une théorie et d'une psychologie de l'intelligence et du signe: les vues de Condillac sur les étapes de l'écriture fraient une voie nouvelle à l'histoire de l'action ⁷⁾.

Sans doute le 18^e siècle, faussement tenu pour avoir été en général irréligieux, fut-il beaucoup plus profondément occupé qu'on ne le croit, de connaître les religions anciennes — mais aussi de soumettre celles-

4) On rappellera la nuance d'abord très sensible, puis atténuée, ayant séparé „théisme” et „déisme” (le déiste, niant la Révélation, ne pratique aucun culte; cf. SILHOUETTE, préface à traduct. *Dissertation ... de Warburton*, I, 1742, II, note).

5) Un système religieux de ce genre impose à l'homme d'aujourd'hui une révision de l'antithèse simpliste du „statique” et du „dynamique”, c'est-à-dire un complet réexamen de l'action rationnellement ordonnatrice.

6) En d'autres moments de l'histoire des religions, on découvrirait des aspects de pensée assez analogues quant au fond.

7) V. notre article de *Revue Philosophique*, 1954, 401 et suiv., sur le triple problème de l'écriture, au 18^e siècle en particulier.

ci à sa règle de vigilance: ne renonçant donc presque jamais à la discrimination des „saines” croyances et de tout le reste. Le théisme étant supposé avoir été la religion primitive des hommes, toute autre foi, toute autre pratique ne furent que du théisme diversement adultéré, corrompu, soit par l’ambition et l’avarice du clergé, soit par la superstition du vulgaire crédule⁸).

La période qui va d’environ 1757 à 1775, est décisive quant à la future science des religions, en ce qu’elle est marquée par certaines transformations de ces conceptions, que partageait un Voltaire⁹), ou bien par des attaques tendant à les ébranler radicalement. Ces années se signalent en effet par deux faits de valeur positive, ainsi que par un troisième, de portée négative. Il s’agit, en premier, de l’apparition quasi-simultanée, en Angleterre et en France — ou vice-versa — du terme „civilisation”, alors pris en sa plus dynamique acception¹⁰). Des ouvrages d’ensemble tel celui de Goguet¹¹) offrent au public cultivé, une vue des données relatives au passé. De cet effort de redispotion et de réévaluation¹²), bénéficie également la connaissance des religions. Car le second fait, contemporain et solidaire du premier, est l’oeuvre de David Hume, *Histoire naturelle de la religion* (1757), où sont mis en parallèle les progrès des sociétés et des religions: les premières croyances furent polythéisme, et non monothéisme¹³). Hume — toujours en quête de l’activité de l’esprit — se refuse à imaginer les hommes anciens, simples observateurs des „spectacles” de la Nature. De manière très profonde, il met en rapport avec les divers aspects de la crainte, ou bien de la confiance, la fonction de chaque divinité¹⁴).

8) Thèses répétées à satiété. Cf., parmi beaucoup d’autres, BLACKWELL, *Leçons sur la mythologie*, traduct. (1771), t. I, 71, lettre 17.

9) Cf. R. PETTAZZONI, *Revue de l’Université de Bruxelles*, 1950, Mars-Avril, I et suiv.

10) Cf. E. BENVENISTE, *Mélanges Febvre*, t. I, 47 et suiv.: important complément aux recherches antérieures de L. FEBVRE (*Centre international de Synthèse*, 1930), sur le mot et l’idée de civilisation, dans la pensée européenne.

11) *De l’origine des lois, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples* (1ère édition en 3 vol., 1758; ensuite réédité et traduit en plusieurs langues).

12) Cet effort continue les recherches des historiens de la philosophie du milieu du siècle: recherches qui, embrassant le théologique, le scientifique et le philosophique, se conjuguent avec les érudites investigations d’un FRÉRET.

13) Cité par R. PETTAZZONI, *l.c.* Cf. E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, t. II.

14) *Histoire naturelle de la religion* (traduct., Amsterdam 1759), 15; cf. *Dialogues sur la religion naturelle* (traduct. MAXIME DAVID), 300.

Il relie, enfin, la science de la nature humaine à l'histoire, essayant de montrer que, constamment, la vigilance se doit de maintenir une foi en sa pureté¹⁵⁾. Les discussions¹⁶⁾ allaient rebondir, avec la publication d'un écrit désormais célèbre: *Du culte des dieux fétiches*, par le Président de Brosses (1760). Dans cet essai hardi de comparatisme¹⁷⁾, directement rattaché au livre de Hume, se précise le cadre constitutif d'une *histoire des religions*, cadre qui serait aussi celui d'une *histoire des civilisations*, et où il serait tenu grand compte de la relation religion, civilisation, écriture¹⁸⁾.

Le troisième fait n'est autre que la violente explosion de propagande antireligieuse, qui va d'environ 1766 à 1773¹⁹⁾. On ne saurait aucunement confondre les thèmes de cette campagne avec ceux du voltairianisme (qui, par ailleurs, durant ces mêmes années, mène activement sa „lutte contre l'infâme"). Le rationalisme théiste — dont un Diderot s'est séparé — se trouve en effet atteint, parce que foncièrement théologique. Tantôt, il est vrai, d'Holbach et Helvétius continuent à s'exprimer — voire à penser — à travers les schèmes optimistes de la religion naturelle. Tantôt leur argumentation attaque directement, et de la manière la plus extrême, le théisme, tout théisme, au nom de la nouvelle philosophie de la nature. Dans un monde où tout est lié, ne saurait plus subsister de force indépendante: la prétendue autonomie de l'intelligence s'écroule, le philosophe lui-même n'ayant jamais été que „machine humaine”.

C'est au milieu de ces débats, mais aussi au milieu des problèmes spécifiques du monde allemand²⁰⁾, que s'élabore la pensée herdérienne — promise à une si vaste audience —, en ses hésitations, puis en ses

15) Voir A.-L. LEROY, *David Hume*, 1953, 294. Sur la notion de „vigilance” au 18^e siècle, cf. ci-dessus, p. 15. On notera que, chez HUME, il s'agit d'une application proprement *historique* de cette notion.

16) WARBURTON écrivit, dit-on, sous un nom d'emprunt, l'une des plus sévères critiques de l'ouvrage de HUME.

17) Sur les opinions, concordantes, émises par J.-J. ROUSSEAU, cf. PETTAZZONI, *l.c.*, 2.

18) *Du culte des dieux fétiches* (1760), Section III, 205. Il est curieux de comparer ce passage avec la très superficielle mention de l'art d'écrire, dans FONTENELLE, *De l'origine des fables* (édit. J.-R. CARRÉ, 1932), 37.

19) Cf. J.-P. BELIN, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789*, 1913, chap. XI.

20) Cf. H. BRUNDSCHWIG, *La crise de l'état prussien à la fin du 18^e siècle et la genèse de la mentalité romantique*, 1947, 1^{ère} partie, chap. I et V, et conclusions sur l'Aufklärung — cité par P.-M. SCHUHL, *Le merveilleux, la pensée et l'action*, 20 (sur HERDER).

solutions, relatives à l'individu, la religion, l'humanité. Dans le même temps, le très jeune Benjamin Constant lit ardemment, à Bruxelles, les „ouvrages irrégieux” ; et, sous l'influence de ceux-ci, rêve d'écrire une sorte d'histoire du polythéisme, dirigée contre le christianisme.

II

On a pu voir, en *Une autre philosophie de l'histoire* (1774), la plus authentique des oeuvres de Herder ²¹), celle qui marque le moment unique où commence de prendre forme un jaillissement premier. Mais si l'on remonte au *Journal* du voyage de 1769, déjà l'on y trouve à l'état le plus simple, les thèmes herdériens. On notera : les accusations à l'adresse des „Aufklärer” ; l'appel à la vertu humaine et aux „ressorts” qu'enferme le coeur de l'homme ²²) ; la résolution de collectionner des faits dans l'histoire de tous les âges ²³) ; puis, après un passage concernant la lecture de la Bible, ces mots : „Qu'est-ce que... la cosmologie, sinon le couronnement de la physique newtonienne ? La théologie, sinon le couronnement de la cosmologie ?” ²⁴). Plus loin, après de rapides réflexions touchant l'art d'écrire, une apologie de l'orateur, qui „traite des situations de l'humanité”. Des allusions aux peuples qui s'endorment, tandis que d'autres se réveillent. Un éloge de l'esprit d'action, opposé à „l'esprit d'écrivasserie” ²⁵). Et, pour revenir un peu en arrière dans cette lecture, le propos de tenir la vie pour „voyage parmi les hommes”, donc d'échapper à l'ordinaire monotonie de l'existence ²⁶).

Ainsi se nouent et s'enchaîneront toujours librement, les thèmes d'une oeuvre qui comptera parmi les plus amplement répandues et discutées, fût-ce de façon indirecte. Ayant cru utile de choisir pour commun centre de références — dans notre étude Herder-Benjamin Constant — les notions philosophico-théologiques et les idées sur les religions, attestées au milieu du 18^e siècle, nous aurons seulement à

21) M. ROUCHÉ, *La philosophie de l'histoire de Herder*, 1940, 592. Cf. A. GILLIES, *Herder* (en allem., trad. de l'anglais, Hamburg 1949), chap. VI ; E. BRÉHIER, *Vie et œuvres de Herder* ; et les très nombreux travaux allemands sur HERDER.

22) *Journal*, traduct. ROUCHÉ, 75.

23) *Ib.*, 76.

24) *Ib.*, 99.

25) *Ib.*, 106-129.

26) *Ib.*, 79.

indiquer ici les points de contact (c'est-à-dire, surtout, d'opposition) entre Herder et le 18^e siècle rationaliste.

On rappellera d'abord, en manière de commentaire à ces notations du *Journal*: que la grande affaire de Herder est d'échapper à l'emprise de l'*artificiel*, et au *mécanique* qui stérilise et anéantit la vie; et de revenir aux sources de la confiance et du lyrisme primitifs. Le raffinement anti-naturel des „lumières” ne saurait qu'affaiblir l'instinct vital. Ainsi que l'exposent longuement les premiers livres des *Idées*, l'humanité est à concevoir comme insérée dans l'histoire naturelle d'un système de forces, et à partir d'une chronologie cosmique. D'où triples conséquences.

Conséquences théologiques: ne conservant du système newtonien que la *physique*, Herder développe sa théologie propre, non seulement de transcendance, mais aussi d'immanence (Dieu au travail *dans* le monde), foncièrement différente de la dualité théiste de Dieu et du monde. — D'où ces autres conséquences: transformation des rapports de Dieu et de l'homme; et, surtout, des *rapports de l'homme et du monde*. Lesdits rapports se définissent comme étant d'intuition, d'une part ²⁷⁾, de connaissance sensible de l'autre ²⁸⁾. Ils ne sauraient être, à l'origine du moins, que de confiante familiarité, non de terreur ni de superstition ²⁹⁾: rapports intimes, *immédiats*, avec la nature (surtout lorsque le peuple considéré est appelé à jouir des bienfaits d'un climat tempéré); confiance à l'égard de la mystérieuse et incessante *intervention du religieux*: „Es waltet eine weise Güte im Schicksale der Menschen” ³⁰⁾.

Des conséquences d'une troisième espèce découlent des précédentes: elles sont le complet renversement des conceptions méthodiques auparavant acquises, sur les rapports entre régime religieux et régime humain d'action. Ici perce le capital problème de Herder et de l'histoire: une étude adéquate de l'historique est-elle compatible avec cette per-

27) Cf. SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion*, 1799 (traduct. ROUGE, 1944), 56,62,78 et suiv., et 15 et 47 de l'Introduit. (SCHLEIERMACHER, lecteur de HERDER). En bref, d'après ce témoignage significatif, la religion est l'intuition de l'univers; le rationalisme étouffe le sentiment religieux.

28) Cf. *Idées*, 8^e livre, chap. 1.

29) Cf. l'ouvrage sur l'esprit de la poésie hébraïque.

30) *Idées*, 15^e livre, chap. 5 (traduct. QUINET: „Une bonté suprême règle le destin du genre humain”).

spective imposée, d'un développement *naturel* de l'humanité³¹), au travers d'une chaîne de peuples — perspective qui pourrait être dite fataliste, à quelque degré et à beaucoup d'égards? Les progrès de civilisation seront ou bien rapportés, purement et simplement, à l'éducation providentielle, ou bien passionnément dépréciés et critiqués. Aux pages de tant d'auteurs du 18^e siècle, sur la valeur et le rôle de l'écriture — pour action et conscience de civilisation — s'opposent de vifs réquisitoires à l'adresse des écritures et de l'écriture en général³²). En contrepartie, ne cesse d'être présenté l'éloge du langage, don céleste et révélation, dont jamais l'humain bénéficiaire n'épuisera suffisamment la richesse, la puissance, la signification³³).

Si universelle qu'ait été la curiosité de Herder, si nombreux que fussent problèmes et tâches indiqués aux chercheurs par son oeuvre, celle-ci est un appel à l'investigation soit en étendue, soit dans le ressort d'une spécialité (exemple les branches de la philologie), bien plutôt qu'à la consolidation d'une histoire des religions. Les questions du polythéisme — si vigoureusement traitées dans le programme du Président de Brosses — ne semblent l'intéresser que médiocrement, en elles-mêmes, et moins encore pour une éventuelle comparaison³⁴). On

31) Les réactions de KANT aux *Idées* s'expriment non seulement par les comptes-rendus de 1785, mais aussi par l'opuscule de 1786, sur les „commencements conjecturaux de l'histoire humaine”.

32) Une recherche sur HERDER et l'écriture serait d'une utilité certaine. Elle ferait apparaître l'équivoque suivante: HERDER utilise l'ouvrage de GOGUET (cité ci-dessus, p. 16), mais en jouant sur le sens du terme „imparfait”. En effet, tandis que GOGUET juge les écritures anciennes au nom d'une perfection moderne, alphabétique, HERDER parle le plus souvent, au nom du langage et de la vie, sinon contre tout art d'écrire, du moins contre l'importance alors reconnue à cet art. Il y aurait lieu d'examiner également, entre tant d'autres passages, la révélatrice réfutation, par HERDER, de WARBURTON: *Älteste Urkunde des Menschen-geschlechtes*, 2e partie, 5e section (sur la symbolique égyptienne).

33) Dans le mot, vénérable et significatif, s'est déposée l'essence même des choses (voir V. JANKÉLÉVITCH, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 1932, 252 et suiv., sur CREUZER; 263, etc.). Pour une étude plus approfondie, on ne saurait trop insister sur l'efficace poétique du terme „Schicksal”, dans les écrits de HERDER et de ses continuateurs (cf. ci-dessus, citation des *Idées*, illustrant la conception typiquement herdérienne du „destin”).

34) Cf. le passage central d'*Une autre philosophie de l'histoire* (traduct. ROUCHÉ, 151), qui condense un ensemble de vues concernant Egypte, Phénicie, Grèce. L'auteur précise que ni son propos ni son goût ne sont de „comparer”. Ensuite intervient la justification par le „destin”: „Also beide [l'Egyptien et le Phénicien] Werkzeuge der Fortleitung in der Hände des Schicksals...”

ne saurait certes, par ailleurs, méconnaître l'important programme du 17^e livre des *Idées* ³⁵⁾, pour une histoire des origines du christianisme, non plus que tant de suggestions relatives à l'étude de l'Ancien Testament.

En résumé, Herder, proposant l'horizon humain le plus largement varié, dans le temps et dans l'espace, *légitime* tout ce donné humain, et *bouleverse* l'échelle des valeurs de civilisation reconnues par le 17^e et le 18^e siècles ³⁶⁾. L'écho prolongé de ces idées, si différentes, en leur principe, de celles du 18^e siècle classique, a attesté leur pouvoir sur le plan des sciences de l'homme, et de la connaissance des religions spécialement. Si elles ont fait contrepoids aux intolérances de conceptions rationalistes — intolérances qui, cependant, s'atténuaient, ainsi qu'on l'a vu, vers les années 1760, en France et en Angleterre —, elles ne sauraient néanmoins être reçues ni suivies pour mener à une appréhension de l'historique. Ainsi que tout le prouve, on doit voir, dans la personnalité de Herder, le génial découvreur de toute la diversité de l'humain ; et, en même temps, le négateur de l'acte et du fait historiques.

III

Le *sentiment religieux* est, selon Benjamin Constant ³⁷⁾, loi fondamentale de la nature humaine. Mais, outre ce point initial des vues relatives à la religion qu'il expose à la fin de sa vie, on soulignera chez lui une continuelle considération de l'historique, à travers les religions. Son oeuvre compte d'ailleurs plusieurs registres. Le propos général en est d'abattre l'orgueilleuse antithèse „superstition”-religion éclairée, donc de réhabiliter, dans leur contexte, les formes inférieures de la religion ; et, simultanément, de promouvoir les évidences du „sentiment intime” contre toute incrédulité. L'émotion religieuse n'est ni explicable, ni même saisissable au dehors, autrement que par communauté d'expérience. Le sentiment religieux est, néanmoins, à étudier

35) Surtout chap.I, sect.5. Cf. également, dans le même sens, SCHLEIERMACHER.

36) La Chine et les Hébreux ayant été, pour plusieurs générations, pôles d'attraction principaux.

37) Voir par ex., sur celui-ci, ARNOLD REYMOND, *Centenaire de Benjamin Constant*, Lausanne 1930, 47 et suiv. ; P. BÉNICHOU, *Critique*, 1952, 1027 et suiv., ainsi que *Revue littéraire de la France*, 1954, no. 3, 352 et suiv. (et, bien entendu, le *Cahier Rouge*).

dans l'histoire, de deux manières: à travers les formes, c'est-à-dire aussi dans ses relations — toujours en quelque mesure dynamiques — avec ces formes; et, de plus, en son antagonisme avec les efforts des prêtres de toutes religions.

„La terre semble devenir inhabitable quand ce sentiment n'existe plus. — Son indifférence pour les cérémonies. — Sa tolérance. — Son éloignement pour toutes les obligations factices. — Il contrebalance les fables corruptrices, tant qu'il anime la forme religieuse. — Son absence favorise toutes les prétentions de la tyrannie. — Quand il disparaît, les peuples tombent dans la servitude. — Il naît du besoin que l'homme éprouve de se mettre en communication avec la nature qui l'entoure et les forces inconnues qui lui semblent animer cette nature" 38). Ces propositions sont fréquemment reproduites, mais moins connues sont nuances et recherches qui tempèrent historiquement ces affirmations, ou, simplement, se juxtaposent à elles. Deux voix — sinon davantage — se font ici entendre: celle de l'analyste et celle de l'historien. Sincérité de l'un, rigueur de l'autre sont à la source des surprenantes divergences entre exégètes des idées de l'auteur. Peu après la publication de son premier volume, Constant lui-même prenait soin de rectifier de graves erreurs 39).

En bref, la formule la plus ferme semble la suivante: „la religion, dans son essence, n'est liée à aucun temps"; mais „sa conception a été subordonnée à tout ce qui coexistait à chaque époque" 40). L'examen du sentiment religieux à travers chacune de ses formes, ne saurait aller sans une connaissance historique des progrès de l'intelligence humaine 41). A l'„épuration" de la forme, concourent sentiment *et* intelligence. Mais, dès que s'opère la séparation du „sentiment" et de la forme, ou du „sentiment" et de la raison, alors cristallisent les „traditions corruptrices"; alors également perce l'incrédulité.

Si Benjamin Constant a tenté de s'orienter, au milieu de la „décrépidité religieuse" de son temps, et de réagir et contre le fanatisme de

38) Extrait de la Table de l'ouvrage *De la religion* (1824-1831), V, 429 (article „sentiment religieux").

39) „De ce que l'auteur distinguait les formes religieuses du sentiment religieux, on a prétendu qu'il professait une indifférence égale pour toutes ces formes. Bien au contraire, ces formes sont progressives" (*Christianisme*, extrait de *L'Encyclopédie moderne*, 24).

40) *Relig.*, I, 216, n.l.

41) Cf. *ib.*, I, 42 et suiv.

l'incrédulité, et contre une excessive rationalisation du religieux, il ne se marque d'ailleurs *aucune rupture*, dans son oeuvre, avec la religion éclairée non plus qu'avec l'histoire des religions qui avait commencé à se dessiner en celle-ci, aux alentours de 1760, et en liaison avec une conception déjà précise et historique, de la civilisation. D'une part, sa théorique profession de foi est celle d'un théisme respectueux des Révélation mosaïque et chrétienne ⁴²⁾. D'autre part, sa description de la marche des religions concorde avec celle qu'en donnait le Président de Brosses. Le rapport de Constant à la volonté de lucidité et d'ordre du 18^e siècle, est donc autrement complexe ⁴³⁾ que le refus herdérien. Même il apparaît, à beaucoup d'égards, comme une exemplaire continuation, à travers une succession de générations, dont l'une fut spécifiquement sensible à ce qui *construit*, et l'autre, en des temps de révolution et de restaurations, aux problèmes d'équilibre religieux.

Cette continuation, ou, plus objectivement parlant, cette continuité, nous apparaît sans nul doute, à présent, plus nette qu'elle ne pouvait se montrer à Benjamin Constant ⁴⁴⁾ ou à ses contemporains. Il y aurait lieu de dire ici un mot de certaines vues sur les religions qui, datant du dernier quart du 18^e siècle, s'interposent, en quelque sorte, entre les deux termes de la continuité considérée. Ces vues, auxquelles Benjamin Constant s'est vivement et profondément opposé, sont celles de Dupuis — approuvé par l'idéologue Destutt de Tracy ⁴⁵⁾ — et de

42) *Ib.*, II, 251, n.1 (l'auteur prenant la précaution de distinguer entre Moïse et sa Loi, et, d'autre part, le sacerdoce). Si, en maintes autres pages, BENJAMIN CONSTANT ménage sa liberté de *doute* — ceci contre le système d'autorité d'un LAMENNAIS — jamais ces passages n'autorisent à identifier doute et incrédulité (cf. LAMENNAIS, *Défense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 3^e édit., 1828, V : doute du 19^e siècle, scepticisme pratique d'une raison épuisée).

43) Noter maintes ironies à l'égard de la conscience classique : en France, „nous avons une certaine satisfaction de nous-mêmes, qui nous fait croire que, précisément, à tel moment donné, nous sommes arrivés à la perfection, et que, désormais, il faut que l'espèce humaine s'arrête et nous admire” (*Relig.*, I, 124).

44) Une question se pose : savoir pourquoi il a été si peu rendu justice, dans la *Religion*, à HUME (négligemment mentionné, I, 122), et au Président DE BROSSES. BENJAMIN CONSTANT écrit cependant : „On a construit les huttes avant les maisons, et dire que le polythéisme n'est qu'une dégénération du théisme, c'est dire que les cabanes sont une dégénération des palais” (I, 314). Cette comparaison, très classiquement architecturale, était déjà dans l'ouvrage *Du culte des dieux fétiches* (1760), 206 (continuant directement le passage central cité ci-dessus, p. 17). Cf. *Relig.*, I, 139.

45) DESTUTT DE TRACY, *Analyse de l'Origine de tous les cultes, par le citoyen Dupuis* (an VII), 15 : „L'analyse de l'entendement humain nous démontre que

Volney ⁴⁶). Constant, dans ses réfutations ⁴⁷), sera évidemment, de fait, du même côté que Hume et de Brosses, lorsque ceux-ci tentaient d'étudier l'histoire des religions en relation avec l'activité de l'esprit, à ses niveaux et à ses paliers.

La vigilance de Benjamin Constant s'est traduite par des critiques nombreuses à l'adresse de théories non fondées ou injustifiables, ou bien de telles positions ou tendances religieuses, à son sens inacceptables. Si soutenue qu'ait été son attention à l'égard des savants d'Allemagne, il s'exprime contre Meiners, qui „met du fétichisme partout”, et contre Creuzer, qui „méconnaît les fluctuations du sentiment religieux”. Si sincère qu'ait été son estime pour la figure d'un Herder, il persiste à juger cette pensée „trop vague” ⁴⁸). On relèvera également l'intérêt d'une section portant sur „théisme et panthéisme”: le théisme y est traditionnellement et philosophiquement défini par la dualité des substances ⁴⁹), le panthéisme représenté comme une aberration et une constante menace pour le sentiment religieux. Cette vue très intellectuelle sur des formes de religion ne saurait faire oublier que jamais n'apparaît, ne saurait apparaître, chez Benjamin Constant, d'appel à l'inspiration théologique, non plus qu'à la physique ⁵⁰). C'est pourquoi il est, en somme, resté étranger à l'idée herdérienne, celle-ci supposant toujours un cadre, une armature théologico-physique, et s'abstenant, en conséquence, de serrer de près les problèmes du polythéisme.

A tout instant sont abordés des problèmes d'histoire des religions, en leurs aspects les plus généraux ou bien les plus malaisément décela-

les premiers hommes ont dû d'abord observer le monde”. P. 45: „On a d'abord regardé le monde comme une vaste machine...” L'analyse de DESTUTT DE TRACY n'est évidemment point la même que celle pratiquée par CONSTANT.

46) J. GAULMIER, *Volney*, 1951. Cf. R. MAUNIER, *Revue de l'histoire des religions*, 1930, 109.

47) „L'histoire des dieux n'est celle de la nature que pour les hommes qui ont étudié la nature” (*Relig.*, I, 187). „L'empire des sens est aussi étranger aux notions physiques qu'aux abstractions métaphysiques” (I, 191).

48) Voir références réunies par H. TRONCHON, *La fortune intellectuelle de Herder en France*, 1920, 315 et suiv.; et articles CREUZER, HERDER, MEINERS, de la Table, *Relig.*, V. Dans le *Journal intime*, s'affirme d'ailleurs l'admiration de l'auteur à l'égard du 17^e livre des *Idées* (origines et progrès du christianisme), „contrepartie de l'absurde ouvrage de Chateaubriand”. Cf. M. SALTET, *Benjamin Constant*, 1905, 25, et ci-dessus, p. 21.

49) „...l'une, intelligente et active, l'autre inerte et sans intelligence” (*Relig.*, III, 49).

50) Voir ci-dessus, n. 47.

bles (recherche des transformations réellement subies par une notion, d'une époque à l'autre, et des „prolongements factices"). L'étude de la religion risquerait, certes, de perdre le caractère qui fait sa valeur, si elle en venait à s'immerger simplement dans une étude de l'histoire universelle. Conservant son autonomie, elle se doit, de toute nécessité, de partir concrètement des faits historiques ⁵¹). La dynamique notion de civilisation, héritée du 18^e siècle, est ici toute entière incorporée ⁵²), ainsi que l'attestent les premières pages du tome II, entre autres, sur le passage au polythéisme. On trouve ici une intéressante description générale de l'„état de barbarie", immédiatement au-dessus de la vie sauvage, et immédiatement au-dessous de l'état policé. La formation d'une société humaine a pour correspondant la formation d'une société de dieux, chacun possédant dénomination et fonction. Ainsi le sentiment religieux, revêtu de formes plus fixes, donne-t-il lieu à des notions présentant „plus de consistance et, pour ainsi dire, de réalité" ⁵³), que dans l'esprit du sauvage.

Benjamin Constant a su fonder très solidement ses considérations sur les hommes d'une époque, en joignant, précisément, le double plan civilisation et religion. Les énigmes de son temps, et celles de sa personnalité elle-même, ont été parmi les raisons les plus pressantes de cette enquête à travers tout l'humain. Dans l'écrit intitulé „Coup d'oeil sur la tendance générale des esprits au 19^e siècle" ⁵⁴), apparaît en raccourci le va-et-vient de confrontation des expériences individuelles du chercheur présent, et des hommes de jadis, et la tentative de *situer* l'histoire présente et à venir. Dès 1814, d'ailleurs, Constant et quelques autres ont, les premiers, simultanément formulé une „sorte de philosophie de l'histoire et de la civilisation modernes", qui peut être caractérisée par le mot „industrialisme" ⁵⁵).

51) *Relig.*, I, 143, 221, etc. Cf. ci-dessus, p. 22.

52) Invoquera-t-on l'influence de l'Anglais FERGUSON, si l'on considère que, pendant un an, le jeune CONSTANT fut auditeur de son enseignement — et que, d'après M. BENVENISTE (cf. ci-dessus, p. 16), FERGUSON avait été, dès avant 1760, l'un des promoteurs de la notion de civilisation (celle-ci apparaissant, chez lui, sous un jour optimiste, mais *non-théologique*)? Cf. *Essai sur l'histoire de la société civile* (traduct., 1783), en particulier t. I, 334 et suiv.: chapitre sur l'„histoire de la subordination".

53) *Relig.*, II, 5.

54) *Revue Encyclopédique*, 1825.

55) H. GOUHIER, *La jeunesse d'Auguste Comte*, t. III (1941), 45, 146, 154. Voir B. CONSTANT, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation, dans leurs rapports*

— Ne visant point à dresser un parallèle complet, le présent travail entendait seulement déceler un fil conducteur pouvant servir à une valable comparaison des deux personnalités, replacées en leurs temps et milieu respectifs. A la lumière du contraste apparu entre ces deux inspirations, il est curieux de se reporter aux exposés retraçant la marche des travaux d'histoire des religions, depuis le début du 19^e siècle surtout, jusqu'à nos jours ⁵⁶). Un fait est frappant. Que, après les mémorables déchiffrements d'écritures et de langues longtemps restées fermées, une fois franchi le „seuil” d'accès historique à une civilisation, à *chaque* civilisation, ait été encore nécessaire une si pénible suite d'efforts ; non seulement, ainsi qu'il va de soi, aux explorations et réexplorations des textes, mais aussi aux *réexamens*, radicaux souvent, d'interprétations préconçues et de perspectives imposées. On ne peut se défendre de penser que des recherches qui, par hypothèse, n'eussent jamais cessé de serrer attentivement les problèmes de civilisation — problèmes d'activités de civilisation telles que l'exercice du savoir-écrire ⁵⁷) — auraient permis, des représentants d'une génération d'historiens à ceux d'une autre, un peu plus de continuité.

Les sentimentales conceptions romantiques ont, certes, contribué à propulser et à divulguer les recherches. Elles ont, d'autre part, pesé sur l'essor de celles-ci ⁵⁸). Sur le plan littéraire même, se montrent les vastes conséquences d'une confusion du „primitif” et de l'historiquement élaboré : à partir de Herder, par Herder lui-même, apparaît

avec la civilisation européenne, 1814, en particulier p. 212 (problèmes de stabilité et de mobilité, aussi graves pour le religieux que pour le politique). Cf. ci-dessus, p.23.

56) Cf. „Introduction à l'histoire des religions”, par R. DUSSAUD et H.-CH. PUECH, *Mana*, t. I, 2^e édit., 1949.

57) Problèmes d'ailleurs vaguement abordés par BENJAMIN CONSTANT, celui-ci demeurant, en somme, hésitant quant aux questions de culture ancienne sacerdotale. Par contre, il serait aisé de montrer le lien entre les découvertes d'un CHAMPOLLION et les justes réflexions de maints esprits du 18^e siècle, sur l'écriture (voir notre article, à paraître dans *Revue philosophique*, „De Condillac aux deux Champollions”).

58) J. FILLIOZAT, dans *Journal Asiatique*, 1951, 88 et suiv., a distingué et séparé les points de vue littéraire, philosophique, scientifique. „Reste à déterminer, dit-il, si le mouvement romantique a bien utilisé et bien servi la science orientaliste. Il semble bien qu'il lui ait plutôt nui. L'Inde des romantiques n'était pas l'Inde réelle. Le mirage de la poésie lyrique primitive retrouvée dans le Vêda a longtemps aveuglé les études védiques.”

le nivellement de créations littéraires, de veines en réalité différentes ⁵⁹). La *Naturpoesie* est effusion, et révélation (au sens le plus total) et de l'humain et du divin. Ici est donc éclatant l'office supérieur et révélateur du langage, et du langage seul ⁶⁰). Le procédé par lequel on croit accéder aux humanités disparues, élimine certaines des caractéristiques d'un ensemble, remodelant les faits considérés, dans le sens d'une réciproque et intuitive assimilation du passé et du présent, la préférence allant au clair-obscur du mystère. Pareille fidélité à un inexprimable n'est-elle point plutôt, en mainte occasion du moins, timidité à l'égard des faits véritables — timidité qui, justement, risque d'entraîner infidélité? Un réexamen des questions „religion et civilisation” — et, spécialement pour les secteurs préalphabétiques de l'orientalisme: religion et activités scripturales — est donc à poursuivre ⁶¹).

En ce qui concerne, par ailleurs, les peuples dépourvus d'écriture, il est intéressant de mentionner que de récentes recherches américaines ont souligné l'influence de Herder sur Tylor, auteur de *Primitive culture* (1871) ⁶²). C'est, en effet, de Herder que provient la définition et la valorisation d'une culture primitive, comme ensemble de traditions constituant un patrimoine inaliénable, que l'on peut entreprendre de décrire, et qui ne saurait être confondu avec la „civilisation”.

59) Cf. P. VAN TIEGHEM, *Le préromantisme*, 1949, t. I, 68, 146 et suiv.: erreurs de HERDER sur le caractère du Chant de Hakon, etc.

60) Cf. VAN TIEGHEM, *ib.*, 268: „Le Barde n'a point lu, l'écriture lui est inconnue, ses chants sont l'expression directe de ses émotions”.

61) Cf. G. DUMÉZIL, *Leçon d'ouverture au Collège de France*, 1949, 23 et suiv. (religions à Ecritures; problèmes religieux d'ordre). Voir enfin nos observations et conclusions complémentaires, dans *Journal de Psychologie*, 1955, 386 et suiv.

62) A. L. KROEBER et Cl. KLUCKHOHN, „Culture”, *Papers of the Peabody Museum of Amer. Archaeol. and Ethnol.*, XLVII, no. 1, 9 et suiv., 22, 146, 208. Les points de vue de HERDER et d'ADELUNG avaient été repris par KLEMM, *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit* (10 vol., 1843-1852), largement utilisé par TYLOR.

DIE HEUTIGE STELLUNG DER RELIGIONEN IN CHINA *)

VON

EDUARD ERKES

Leipzig

Die Einstellung des Chinesen zur Religion ist von jeher eine wesentlich andere gewesen als die des Abendländers; denn die Entwicklung der Religion hat in China einen ganz andern Verlauf genommen als im mittelmeeisch-abendländischen Kulturkreis. Die Stufe des eigentlich religiösen Denkens, die im Westen erst spät überwunden wurde und auf der ein sehr grosser Teil der abendländischen Menschheit heute noch verharret, ist in China rasch durchlaufen worden und hat einem dialektisch orientierten philosophischen Denken Platz gemacht, dessen Anfänge wohl schon im Schamanismus der Urzeit lagen. Demgemäss hat es ein eigentlich religiöses Denken im China der neueren Zeit überhaupt nicht mehr gegeben; denn auch die beiden auf chinesischem Boden bestehenden Weltanschauungssysteme des Taoismus und Buddhismus, die gewöhnlich als Religionen bezeichnet werden, sind eigentlich mehr Philosophien, da sie nicht Glauben, sondern Einsicht verlangen und anstreben, wenn sie auch durch ihre kultischen Observanzen und die vielen damit verbundenen magischen Bräuche den Eindruck von religiösen Systemen machen und in China von den Aussenstehenden auch gemeinhin als solche angesehen werden. Die fremden Religionen aber, die, wie der Islam und das Christentum, in China existieren, sind eben nichts Chinesisches. Die Mohammedaner gelten, auch wenn sie reine Chinesen sind und nur Chinesisch sprechen, als eine nationale Minderheit, die Christen aber sind durch ihre Weltanschauung dem Chinesentum derart entfremdet, dass sie nicht mehr als Chinesen betrachtet werden können.

Was man als die chinesische Staatsreligion zu bezeichnen pflegte,

*) *Numen* freut sich, so einen wertvollen von sachkundiger Seite überreichten Beitrag zur Kenntnis der aktuellen religiösen Lage in China zu veröffentlichen, ohne begreiflicherweise zu einer allgemeinen positivistisch-evolutionistischen Theorie der Religion (etwa im Sinne A. Comtes), bzw. zum Problem des Schicksals der Religion in einer marxistisch-leninistischen Welt überhaupt Stellung zu nehmen. — EDITOR.

war ein System von Riten, das den Sinn hatte, die Beziehungen zwischen Natur und Gesellschaft zu regeln und als ein dogmenloser Kultus bezeichnet werden konnte. Dieses System verlor seinen Sinn mit dem Ende der alten Gesellschaftsordnung, deren Ideologie es darstellte. Als das Kaiserreich, der politische Ausdruck dieser Gesellschaftsordnung, im Jahre 1912 sein Ende fand, hörte daher auch diese Staatsreligion auf, obgleich manche Einzelheiten noch länger lebten, da ja die alten Verhältnisse auch nicht mit einem Schlag völlig geändert wurden. Die verworrenen Verhältnisse, die in China vom Sturz des Kaiserreiches bis zur Befreiung und Einigung des Landes im Jahre 1949/50 bestanden, liessen es auch auf religiös-weltanschaulichem Gebiet zu keiner Klärung kommen, bis die siegreiche Revolution eine solche auch hier herbeiführte. Seit 1950 ist die offizielle Weltanschauung Chinas der Marxismus-Leninismus, der nicht etwa, wie man im Westen vielfach glaubt, nur das Bekenntnis der kleinen führenden Schicht der Kommunisten ist, sondern auf dessen Boden das ganze chinesische Volk zu wenigstens 90% steht. Der Marxismus-Leninismus ist als wissenschaftlich begründete Wirklichkeitslehre dem chinesischen Denken, wie es seit alters orientiert ist, so völlig kongenial, dass das chinesische Volk in seiner Gesamtheit, namentlich aber die tragende Schicht der 85% der Gesamtbevölkerung ausmachenden Bauern, in ihm seine den heutigen, durch die Verwirklichung der leninistischen Prinzipien so enorm verbesserten Verhältnissen angepasste Weltanschauung erkannt hat und heute ebenso geschlossen zum Leninismus steht wie zur Regierung Mao Tse-tung.

Unter diesen Umständen hat an und für sich keine Religion mehr in China Aussichten, man möchte fast sagen Existenzberechtigung, da die Stufe des religiösen Denkens nun für das ganze Volk durch die des philosophischen Denkens abgelöst ist. Aber ebenso wie in der Sowjetunion und in allen Volksdemokratien geniesst auch in China jede Religion, solange sie sich nicht in staats- und gesellschaftsfeindlichem Sinne betätigt, Duldung und Schutz, wie Chou Ngen-lai es auf der Konferenz in Bandung aussprach: „Wir Kommunisten sind Atheisten, aber wir achten und schützen jede Religion.“

Während also das Riten-system, das sich Staatsreligion nannte, mit dem alten Staate von selbst verschwand, hat der Ahnenkult, der für die grosse Masse des chinesischen Volkes die eigentliche Religion war, mit den veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen ebenfalls von

selbst aufgehört, weil er heute keinen Sinn mehr hat. Es war solange angezeigt, die Ahnen zu verehren und ihre Hilfe zu erbitten, als man in ihnen Vorbilder sehen konnte, d.h. solange die geltende Wirtschafts- und Lebensweise der früheren Generationen entsprach; es wurde aber sinnlos, sobald die Mechanisierung der Landwirtschaft und die Industrialisierung der Städte das Leben auf eine ganz neue Grundlage stellten, so dass man von den Methoden der alten Zeit nichts mehr lernen konnte und sich statt dessen ganz auf die rasch Gegenwart werdende Zukunft umstellen musste. Die Ahnenverehrung hat daher in den Städten wie auf dem Lande so gut wie völlig aufgehört, und die Ahnenhallen der grossen Familien, die besonders in Südchina so zahlreich anzutreffen sind, dienen heute fast ausnahmslos gemeinnützigen Zwecken.

Anders steht es dagegen mit den taoistischen und buddhistischen Klöstern. Auch von diesen sind zwar manche säkularisiert worden, die heute als Schulen oder Museen dienen; aber dieser Prozess, der schon nach 1911 einsetzte, ist heute nicht mehr, wie zur Zeit der Kuomintang, mit Verfolgungen der Mönche oder Entweihung ihrer Tempel verbunden. Alle alten oder künstlerisch wertvollen Tempel stehen heute unter Denkmalschutz und sind im allgemeinen noch von Mönchen oder Nonnen bewohnt, denen ihre Pflege anvertraut ist. Ihre Tempelschätze, die schon unter dem Kaiserreich und noch weit stärker unter der Kuomintang von ausländischen Sammlern und gewissenlosen chinesischen Händlern angekauft und ausser Landes verbracht zu werden pflegten, sind heute gleichfalls gegen Zerstörung und Verschleppung nicht nur gesetzlich, sondern durch die strenge Überwachung der Volkskontrolle auch tatsächlich geschützt. Die alten Felsklöster, wie Yünkang in Shanhsi oder Lungmen in Honan mit ihren unvergleichlichen Skulpturen, die jahrzehntelang beraubt und zerstört wurden, sind heute gleichfalls vor weiterer Zerstörung gerettet und werden nun konserviert und vorsichtig restauriert.

Die Zahl der Klöster ist ziemlich gross. Allein in der Umgebung von Hangchou gibt es nicht weniger als 549 buddhistische und taoistische Bergklöster, die alle noch von Mönchen bewohnt und verwaltet werden. Die Zahl der Insassen eines Klosters ist meist nicht gross und geht selten über 10 hinaus, doch gibt es auch erheblich grössere Heiligtümer. So zählt das buddhistische Kloster Ling-yen-se bei Suchou, das wir besuchten, nicht weniger als 140 Mönche, und das taoistische Kloster

Pa-hsien-kuan in Hsian über 90. Die meisten Mönche sind ältere Leute, doch fehlt es auch nicht ganz an jungem Nachwuchs, obgleich heute nicht mehr wie früher Kinder an Tempel verkauft werden dürfen, um dort zu Mönchen erzogen zu werden. Aber Eintritte in Klöster sind auch heute nicht selten, besonders von Frauen, die sich nach Enttäuschungen in der Welt nach dem Frieden des Klosters sehnen. Die Existenzweise der Klöster aber hat sich seit der Befreiung gewaltig verändert. Die Ländereien, aus deren Verpachtung sie früher ihre Haupteinkünfte bezogen, haben sie samt und sonders verloren; auch ein Kloster darf heute nur noch soviel Land besitzen, wie die Mönche mit eigener Hand bebauen können. Von dieser Regelung aber, die ja ganz im Geiste zumal des alten Taoismus liegt, ist oft guter Gebrauch gemacht worden. So hat der erwähnte Pa-hsien-kuan in Hsian ein benachbartes Stück wüsten Landes gekauft, das die Mönche mit Hilfe neuerworbener landwirtschaftlicher Maschinen in ein Areal blühender Feldgärten verwandelt haben. Ebenso besuchten wir bei Loyang ein kleines taoistisches Höhlenkloster, dessen Mönche die früher brachliegende Umgebung des Klosters in Hirse- und Weizenfelder umgestaltet hatten. Anderwärts widmen sich die Mönche gewerblicher Tätigkeit, so besuchten wir in Wuhan ein taoistisches Kloster, dessen Mönche gemeinsam mit staatlichen Organen eine Weberei eingerichtet hatten, in der sie vormittags arbeiteten, während sie den Nachmittag der Meditation und dem Kultus widmeten. Dasselbst lernten wir auch einige taoistische Nonnen kennen, von denen eine in einer Fabrik arbeitete und als Aktivistin ausgezeichnet war; eine andere, Äbtissin eines Nonnenklosters, wirkte im Demokratischen Frauenbund. Auch sonst haben sich die Mönche ebenso in die politische wie in die ökonomische und kulturelle Wiederaufbauarbeit eingegliedert, so gehörte der Abt des Pa-hsien-kuan dem Provinzialparlament und dem Stadtrat an, und das gleiche erfuhren wir von einem taoistischen Abt in Shenyang. Die buddhistischen Mönche arbeiten vor allem in der Friedensbewegung, was ihnen ja besonders nahe liegt. Auch beschäftigen sie sich eifrig mit dem Studium des Marxismus-Leninismus und streben danach, die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse mit ihrer eignen Ideologie zu vereinigen. So trafen wir bei Suchou einen 86jährigen buddhistischen Einsiedler, der uns erzählte, dass er sich mit dem Studium der Werke von Marx und Lenin befasse und ihre Ansichten sehr gut finde.

Eine besondere Stellung nimmt der Lamaismus ein, der als Nationalreligion der Tibeter und Mongolen mit deren Volkstum eng verknüpft ist und daher denselben staatlichen Schutz genießt wie alle nationalen Einrichtungen der Minoritäten — auch im chinesisch-tibetischen Vertrag vom 28. Mai 1952 ist die tibetische Nationalreligion und die privilegierte Stellung der buddhistischen Geistlichkeit ausdrücklich anerkannt worden. Die auch heute noch in Tibet und der inneren Mongolei ausschlaggebende lamaistische Hierarchie erfährt jedes nur denkbare Entgegenkommen von seiten der chinesischen Regierung und der Behörden, was sich schon am gegen früher gänzlich veränderten Aussehen der auf chinesischem Gebiet liegenden Lamatempel abnehmen lässt. Vor der Befreiung waren sie durchweg verfallen und verschmutzt, von hungrigen, den Besucher anbettelnden Mönchen bewohnt. Heute sind sie restauriert, strahlen im Glanz neuer Farben und sind die Behausungen würdiger Priester, die kein Wort von Geld mehr verlieren und auch keines mehr zu verlieren brauchen. Die lamaistischen Mönche sind ausschliesslich Tibeter oder Mongolen, kein Chinese bekennt sich zur lamaistischen Form des Buddhismus, wenngleich auch chinesische Buddhisten wohl einmal einen lamaischen Gottesdienst besuchen. Die jüngeren Mönche sind ebenso wie die chinesischen morgens mit einer produktiven Arbeit beschäftigt — meist in der Seifensiederei — und nachmittags mit ihren religiösen Observanzen, während die älteren Mönche Pensionen von der Regierung bekommen. Im Yung-ho-kung, dem bedeutendsten Lamatempel Pekings, lebten zurzeit meines Besuches 83 Mönche, zum grossen Teil junger Nachwuchs, der durch das Leben in Peking die heutige Kultur Chinas in ihrer fortgeschrittensten Form kennen lernt und sich dadurch mit China verbunden fühlt, was für die Stellung der lamaistischen Länder zu China von erheblicher Bedeutung ist. Ausser den Klöstern gibt es in Peking auch ein lamaistisches Bureau, eine Druckerei und andere kulturelle Einrichtungen, in denen für die Förderung der kulturpolitischen Belange und Beziehungen wichtige Arbeit geleistet wird. Das Oberhaupt des Lamaismus, der Dalai Lama, gehört dem chinesischen Ministerrat an und weilte zu meiner Zeit zusammen mit dem zweithöchsten Geistlichen, dem Panchen Rinpotche, für längere Zeit in China, das sie zum grossen Teil bereisten und dessen bedeutendste buddhistische Tempel und Gedenkstätten sie besuchten.

Eine ebenso wichtige Stellung wie der lamaische Buddhismus nimmt

in China der Islam ein. Die Zahl der in China lebenden Mohammedaner ist zwar nicht gross, es sind etwa 10 Millionen, von denen ungefähr die Hälfte Chinesen, die andere Hälfte Uiguren und andere Türkstämme Zentralasiens sind. Zahlenmässig ist das von den 630 Millionen Chinesen also nur ein unbedeutender Bruchteil. Umso wichtiger sind die Bekenner des Islam aber angesichts der Beziehungen Chinas zu den islamischen Völkern des übrigen Asiens, die immer enger und bedeutsamer werden, und auch angesichts der innerpolitischen und kommerziellen Rolle der chinesischen Mohammedaner. So sind die Mohammedaner als eigne Nationalität anerkannt und haben überall, wo sie in grösserer Anzahl leben, ihre eignen kulturellen Einrichtungen, Schulen und Moscheen; denn im Islam ist ja Volkstum und Religion noch enger verquickt als im Lamaismus, und die mohammedanischen Akademien dienen ebenso zur Ausbildung von mohammedanischen Geistlichen wie von Lehrern. Zu ihren wichtigsten Lehrgegenständen gehört die arabische Sprache, die geradezu als das Idiom der mohammedanischen Nationalität gilt. Besondere Rücksicht wird überall auf die mohammedanischen Speisegebote genommen. Jeder grössere Betrieb hat ebenso wie in der Sowjetunion eine besondere Küche für seine mohammedanischen Mitarbeiter, in der kein Schweinefett verwendet werden darf; auch findet man in den grösseren Gaststätten Tische mit der Tafel ch'ing-chen hsi „koschere Tafel“ oder gar besondere Räume für mohammedanische Gäste.

Die gleiche Rücksicht wie gegen die Mohammedaner wird auch hinsichtlich der totemistischen Speisetabus der übrigen nationalen Minderheiten genommen. So hängen in den Speisesälen der Akademien, in denen die künftigen Beamten und Lehrer für die nationalen Minderheiten herangebildet werden, überall lange Listen aus, auf denen der Name eines jeden Schülers verzeichnet ist nebst der Angabe, welche Speisen ihm verboten sind; neben dem von den Mohammedanern verabscheuten Schwein findet sich da das Rind, das Huhn, der Fisch und noch manch anderes Geschöpf aufgeführt, das in diesem und jenem Stamm als tabu gilt. Die Akademien der nationalen Minoritäten pflegen mit den andern nationalen Bräuchen ihrer Schüler auch die religiösen, so fanden wir in der von Peking eine kleine Moschee und einen lamaistischen Tempelraum, in denen regelmässig Gottesdienste stattfanden.

Endlich ist als fremde Religion oder eher als Gruppe fremder Re-

ligionen noch das Christentum anzuführen, dessen Vertreter infolge ihrer engen Verbindung mit dem ausländischen Imperialismus, dessen Agenturen die christlichen Missionen und Gemeinden in den Augen des chinesischen Volkes waren, nach der Befreiung einen besonders schwierigen Stand hatten. Die Mitglieder der christlichen Missionen wurden als ausländische Agenten auch sämtlich ausgewiesen, besonders nachdem 1952 eine Verschwörung von Ausländern gegen das Leben Mao Tse-tung's entdeckt worden war, an deren Spitze ein katholischer Bischof stand. Seither wird in China keine christliche Missionstätigkeit mehr geduldet, den chinesischen Christen jedoch geschah nichts; sie durften ihre Gemeinden, deren Hierarchie jetzt ausschliesslich aus Chinesen besteht, und ihre gemeinnützigen Einrichtungen behalten und ihren Kultus weiter ausüben, auch ihre religiösen Gebäude blieben unangetastet und fallen mancherorts, besonders in Shanghai, durch ihr vollkommen unchinesisches Äussere auf. Wenn ich aber fragte, warum diese architektonisch meist abscheulichen Kirchen, die ausserdem Erinnerungen an die traurigsten Zeiten der imperialistischen Bedrückung sind, jetzt nicht abgerissen würden, so erhielt ich stets zur Antwort, in China herrsche Religionsfreiheit, und niemand sei berechtigt, ein religiöses Gebäude anzutasten, auch wenn es künstlerisch anstössig sei und unliebsame historische Erinnerungen wecke. Die Zahl der Angehörigen der christlichen Religionen hat in den letzten Jahren stark abgenommen; so erfuhr ich, dass fast alle jungen Christen, die an den gesellschaftswissenschaftlichen Kursen der Hochschulen teilnahmen, aus ihren Kirchen austraten. Jedoch kommen auch immer wieder, besonders in Shanghai, wo die Nachwirkungen der amerikanisch-christlichen Propaganda am stärksten spürbar sind, Übertritte zu den christlichen Kirchen vor.

Trotz aller Rücksicht aber, und obgleich weder der Zugehörigkeit zu einer Religion noch dem Übertritt zu einer solchen ein Hindernis in den Weg gelegt wird, nimmt die Zahl der Bekenner bei allen Bekenntnissen — ausser vielleicht beim Islam, wo Religion und Volkstum praktisch dasselbe sind — langsam ab. Im Nordosten, wo in den neuen Siedlungsgebieten die Überlieferungen am schwächsten nachwirken, ist dies am sichtbarsten. So gibt es in der Doppelstadt Lü-Ta, der 1 300 000 Einwohner zählenden Zusammenfassung der beiden Grosstädte Talien (Dalny) und Lüshun (Port Arthur), heute mit Ausnahme einiger Moscheen keine Tempel mehr. Vor einigen Jahren bestanden noch

mehrere taoistische und buddhistische Klöster und auch Kirchen verschiedener christlicher Bekenntnisse, aber alle diese Gemeinden sind seither so zusammengeschmolzen, dass sie die Mittel für den Unterhalt ihrer Kultgebäude nicht mehr aufzubringen vermochten und diese zu veräussern genötigt waren. Auch im autonomen koreanischen Gebiet Yenpien sahen wir keinen Tempel und konnten auch nichts über frühere Gebäude dieser Art erfahren. Hier ist die Periode des religiösen Denkens also auch in ihrer äusseren Repräsentation bereits überwunden.

ANCIENT INDIAN KINGSHIP FROM THE RELIGIOUS POINT OF VIEW

BY

J. GONDA

Utrecht

I

In India the divinity of kings, however small their domain¹⁾, has always been accepted by the masses²⁾. The bearer of authority inspires awe, fear or admiration. Wielding power and occupying a lonely post he is easily credited with special qualities. "They say that the king is a human being; but I consider you to be a god, whose behaviour, if it is in accordance with dharma (norms) and artha (political utility) is superhuman"³⁾.

The actual conduct of public affairs lay largely with the prime minister or chief counsellor⁴⁾. Although authorities disagree⁵⁾ with regard to the question whether misfortune or calamity falling upon the king is a greater evil than that attacking his prime minister, even those who hold the former opinion tacitly admit that, it is true, the king appoints the minister, but leaves the affairs of state to a large extent to the latter⁶⁾. The minister causes the commencement of all undertakings

1) In Vedic times, the tribe was the political unit. The dharmasūtras usually view the monarch as the ruler of a petty state; see also V. M. APTE, *Social and religious life in the grhya-sūtras*, Bombay 1954, p. 52 f.

2) Cf. JEAN LYON, *Just half a world away*, N. York 1954, p. 253: "peasants who (in 1951) had come as much to bask in the bright light of the (sometime) maharajah's presence as to hear him talk."

3) Cf. e.g. Mahābhārata 13, 152, 16; Manu-smṛti 9, 315 f.; Agni-purāṇa 225, 16 ff.

4) Kāmandakīya-nīṭisāra 13, 23 f. the duties of a 'minister' (*amātya*-) are described as follows: taking care of income and expenditure, administration of justice, warding off enemies, prevention of and fight against calamities, inauguration of the king.

5) See the discussion in Kauṭilya's Arthaśāstra, 127.

6) Cf. also Manu-smṛti 7, 54 ff.: "let him appoint seven or eight ministers, who are versed in the sciences, let him daily consider with them the affairs of state such as ..."; see also 7, 146 ff. I also refer to Bh. S. UPADHYAYA, *India in Kālidāsa*, Allahabad 1947, p. 120 ff.

in public life, and the entire administrative work was, at least at a somewhat later period, carried on by him. A king should never act without his advice 7).

Let us first briefly review the ideas connected by the ancient Indians themselves with the main term for king: *rājan-*. From the exegetical discussions of the *Pūrvamīmāṃsā* and the works on dharma it appears that the term was often understood in the sense of any member of the three highest classes who actually rules over or protects a country. Sometimes the application is explicitly limited to a *kṣatriya-*, a member of the second class 8). The idea of protecting the people however was central, and also appears from such well-known synonyms as *nr̥pa-* "protector of men", *bhūpa-* and *bhūpāla-* "protector or guardian of the earth"; *goptr-* "herdsman", etc. 9). The phrase "herdsman of people" (*gopā-janasya*) occurs as early as the times of the *Ṛgveda* 10). "The man who can protect men, who is valorous, restrained and powerful, and who is the punisher of the wicked is called *kṣatriya-*" 11). The king was to be ever wakeful for the benefit of his people 12). He had even been created to be the protector of the classes and orders of society 13). "It is said that the Creator (*dhātṛā*) created power (*balam*) for protecting weakness" 14). "The *vaiśya*, under the rule of the *kṣatriya*, becomes possessed of cattle" 15). Mercy for all creatures, protection of men, saving them from danger, relieving the distressed and the oppressed, all these are included in the *kṣatriya* duties 16). According to a great authority, Manu's dharma book 17), the second part of the name of a *kṣatriya* should be a word implying protection, of a *vaiśya* a word expressive of thriving, and of a *śūdra* a term denoting service. In the *Mahābhārata* the term for "member of the

7) Śukranīti, 2, 1-8.

8) For references see P. V. KANE, *History of Dharmaśāstra*, III, Poona 1946, p. 37 ff.

9) See Mbh. 3, 63, 79. The monarch was further designated by many titles, part of which were at the same time divine attributes (*iśvara-* "lord"; *prabhu-* "thriving or mighty one" etc.).

10) *Ṛgveda* 3, 43, 5.

11) Śukranīti, 1, 81 f. Ibidem 1, 375 "his sovereignty is only for protection."

12) See e.g. *Kālidāsa*, *Śakuntalā* 7, 34.

13) Manu 7, 35; cf. 36; 88; 142 ff.; he should behave like a father: 7, 80.

14) Mbh. 12, 91, 12.

15) Sat. Br. 1, 3, 2, 15.

16) Mbh. 12, 64, 27.

17) Manu 2, 32.

military class", *kṣatriya*-, is said to derive from two components, which together express the meaning: "he saves from destruction": *kṣatād yo vai trāyatīti sa tasmāt kṣatriyaḥ smṛtaḥ*. A similar explication of the word already occurs in the Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad: "nobility" (*kṣatram*) is "life-breath" (*prāṇaḥ*); the breath of life protects (*trāyate*) one from being hurt (*kṣaṇitoḥ*)¹⁸. "Behave like the sun which protects (*pāti*) and destroys all creatures by its rays"; "protecting one's subjects is from of old *tapas* (asceticism, the word meaning primarily „heat, warmth")"¹⁹ are likewise authoritative opinions on kingship. All creatures live happily in the world if they are protected by kings like children are protected by their parents²⁰. Among the godlike characteristics of a good king the protection which he affords to his subjects is often mentioned in the first place: "Hear an account of that king of the world, of the life of your illustrious father: he was noble and virtuous, and a protector of his subjects. Like Dharma incarnate he protected the four orders, keeping them in their respective duties. Blessed with fortune or welfare (*śrīmān*) and with matchless prowess he protected the earth, and so on."²¹ A priest without knowledge and a king without protecting power are but wooden elephants²²). There is no need for such a man on the throne; he is like a eunuch or a barren field, or like a cloud that does not pour rain. But the person who always protects the good and checks the wicked deserves to become a king and to govern the world. For if the king does not observe the duty of protection, ruin would befall everything, no property would be safe, unrighteousness would prevail, everything would be destroyed untimely, the Vedas and morality would disappear, sacrifices would no longer be celebrated, in short society itself would cease to exist²³).

It may indeed be emphasized that this most important of the royal duties comprised any furtherance of the moral and material welfare

18) Mbh. 12, 29, 138; 59, 126; Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 5, 13, 4.

19) Mbh. 3, 33, 71 f. Hence also the conclusion that the king has obtained his subjects by *tapas*: Nārada-smṛti 18, 25.

20) Mbh. 12, 64, 29; 65, 2 etc. etc.

21) Mbh. 1, 49, 6 ff. In other passages of the Mbh. the king is also styled the incorporate god of norm, right, and law. Cf. HOPKINS, *Journal Amer. Orient. Soc.* 13, p. 153.

22) Mbh. 12, 78, 41 f.

23) Mbh. 12, 68, 10 ff.

of the people. The ruler was to help men of all classes in realizing their earthly and spiritual aims. The king in whose dominion a member of one of the three higher classes becomes a thief is on that account considered a sinner himself ²⁴). Not infrequently our sources make mention of a formal promise on the part of a newly elected or inaugurated sovereign to protect his subjects ²⁵). The *prajāpālana-* is again and again inculcated as the first duty of rulers ²⁶).

A typical indication of the character of the monarch is also the term *nātha-*, a brief digression on which may find a place here. The neuter *nātham* is in Vedic texts used to denote the ideas of "refuge" or "protection": "let all the gods be my refuge"; "they run for help to Prajāpati, seeking refuge" ²⁷). In post-Vedic texts the masculine *nātha-* is often used to signify the patron, protector of the helpless: the husband is the *nātha-* of his wife in distress; the lord Kṛṣṇa is the *nātha-* of those who suffer grief and adversity; in battle heroes are *nāthas* of their companions; an army is protected by an heroic *nātha-*; Rāma is the *nātha-* of the world ²⁸). When cattle are said to have the god of rain, Parjanya, as their *nātha-*, this means that they are completely dependent on him. The only word in a related language with which *nātha-* can be connected is the Greek *ὀνίνημι*: it means: "to profit, benefit, help", the substantive *ὄνειαρ* "that which brings profit, advantage; means of strengthening; food, rich presents" ²⁹). In the days of yore, when there was no kingship, the great epic relates ³⁰), all men used to protect one another in accordance with dharma; but in the course of time they got tired of doing so. According to the received belief in the epic man then lived in anarchy. At first there was neither king nor kingdom, nor punishment, nor one to inflict it; but when man's sense of justice was destroyed, various crimes were perpetrated. The gods becoming frightened, created law and order.

24) Mbh. 12, 77, 4.

25) See e.g. Mbh. 12, 59, 106; 13, 70, 23. We would overstep the mark in considering this promise the equivalent of an oath of office or an oath of allegiance of a modern constitutional king.

26) For this *prajāpālana-* "protection of subjects" see e.g. Manu 9, 253; 7, 144.

27) See e.g. AV. 9, 2, 7; Taitt. Br. 1, 6, 4, 1.

28) Mbh. 3, 62, 3; 5, 34, 38; 2, 68, 42; 6, 43, 22; Rām. 1, 77, 3; 2, 48, 14.

29) Curiously enough this noun can also denote gods, heroes and other persons who are a source of help, advantage or strength for others.

30) Mbh. 12, 59, 13 ff.

The better the king, the greater—we might infer from the texts—his power to protect ³¹). On the other hand the extreme view is pronounced by an authority on dharma ³²), that on account of his majesty and because the protection of the world is entrusted to him the king is right in whatever he does.

It is only in harmony with this important function of the ruler that he is, in the idealizing style of primitive thought, depicted as physically strong ³³): he is able to protect by his own strength. He is like Indra courageous and energetic; the length and strength of his arms are renowned. The whole world is subject to the power of his arms ³⁴). Emphasis is also laid on his prowess, strength and valour, which set up a greater claim to honour than high birth ³⁵). Famous kings are described as exceeding all beings in strength, outshining all in lustre (*tejas*), transcending all in majesty.

Kings are indeed said to protect the earth with the force of their two arms ³⁶). Various rulers are in fact called *dirghabāhu-* “of long arms” ³⁷), *mahābāhu-* “of mighty arms, long-armed” ³⁸) or *vipulāmśo mahābāhur mahoraskaḥ* “broad-shouldered, long-armed, broad-chested” ³⁹). Remarkably enough the epithet *mahābāhu-* is also given to Viṣṇu, the protector god par excellence, who is said to owe this title to the fact that he bears heaven and earth on his mighty arms ⁴⁰). And to one of the epic heroes the words are attributed: “we have the disposal of the might of arms (*bāhubalinaḥ*)” ⁴¹). In this connection mention may be made of the epithet *kṣitibhṛt-* “who supports the earth”

31) He was incidentally supposed to check even the activities of divine beings, see e.g. Kālidāsa, Raghuvamśa 6, 75.

32) Nārada 18, 21.

33) One might compare the literary portrait of Rāma: Rām. 1, 1, 8 ff. “broad-shouldered, long-armed, having large jaws and folds in the neck.”

34) Cf. Mbh. 12, 63, 24 *bāhvāyattam kṣatriyair mānavānām lokaśreṣṭham dharmam āsevamānaiḥ*.

35) See Śukranīti 1, 363 f.

36) Cf. Vāyu Pur. 88, 172 f.

37) e.g. Nala: Mbh. 3, 64, 54,

38) e.g. Mbh. 3, 53, 11; 66, 11; Mārka. Pur. 74, 51.

39) e.g. Rāma: Rām. 1, 1, 9 f.

40) See Mbh. 5, 70, 9 *bāhubhyāṃ rodasī bibhṛan mahābāhur iti smṛtaḥ*. Two sons of the epic king Dhṛtarāṣṭra are called Mahābāhu. The name is also given to Viṣṇu.

41) Cf. Mbh. 3, 52, 11; 209, 17; Taitt. Br. 3, 8, 23, 3 *rājanyo bāhubalī bhāvrukaḥ*.

given to a king by the poet Bhartṛhari ⁴²). An epithet of similar purport is *rāṣṭrabhṛt*- an adjective which, though often translated by "bearing sway", literally means "bearing, supporting, maintaining the kingdom"; monarchs are called *rāṣṭrabhṛt*-, a brāhmaṇa states, "because they support the kingdom". The ruler is therefore the *pārthiva*-par excellence: "he who relates to or possesses the earth."

The great poets like Kālidāsa also describe the king as an extraordinary man and distinct from his subjects ⁴³), attributing to him divine qualities and epithets. Just like the poison of a snake, even if it is young, is deadly, thus a king, though a boy, is by his very nature able to protect the earth ⁴⁴). A kṣatriya must always be strong, and on strength depends chastisement ⁴⁵). Being so important the ruler must always preserve himself ⁴⁶). The very happiness of a king consists in his protective function ⁴⁷).

II.

In so-called primitive or semi-primitive societies the belief is widespread that the welfare and prosperity of the community depend on harmony with the invisible powers. The Indians shared with many other peoples the conviction that their rulers possessed supernatural power. One of the most striking characteristics of the Indian king is his rôle as a mediator. He is an intermediary between the powers of nature and society. As such he is an essential factor for the well-being of the people ⁴⁸). In this respect the ancient Indian ruler was also a worthy colleague of the kings and chiefs of many other peoples. "The impulse (furtherance) of that special power-substance which manifests itself in vegetative life and increase of possessions (*vājasya prasavaḥ*) prevailed over all these worlds, in all directions; from days of yore the king goes about knowing, increasing the people, and the well-being (*puṣṭi*-, "a well-nourished condition") amongst us" ⁴⁹). He is according

42) Bhartṛhari, 3, 59.

43) Cf. also Mbh. 2, 55, 6.

44) Kālidāsa, Vikramorvaṣīya 5, 18.

45) Mbh. 12, 23, 12.

46) Manu 7, 21, 3.

47) See Mārkaṇḍeya-purāṇa 26, 35; 27, 30 f.; 129, 35; cf. also 132, 11.

48) See e.g. also J. J. MEYER, Daṇḍins Daśakumāracaritram, Leipzig 1902, p. 344 f.

49) Vāj. Samh. 9, 25; Śat. Br. 5, 2, 7.

to many descriptions in the epics and other documents the source and origin of all important events in the country. If the king is good, he is a blessing, if he is bad he is a disaster for his subjects. The sins of a king may even be the cause of the fall of the empire; drought, hunger, diseases, and battles will afflict the population⁵⁰). "As is the king so is his people"⁵¹). A good king should strive always to add to the prosperity of his people, bringing about a state of plenty and affluence⁵²). His first aim should be to seek his realm's happiness. Where the ideal king lives the people are prosperous, cheerful, healthy, pure in conduct, expert in works; there the sacrifices are performed and the clouds always pour waters⁵³). Since there were indeed kings who behaved badly, it is not surprising to find many passages in which the king is a source of endless fear and adversity to his subjects. The king, thieves, robbers, fire, are all and sundry considered public calamities. The bad king's officers or favourites are put on a par with robbers and enemies. Snakes, enemies, robbers and the king, or the royal princes and concubines are said to oppress the people⁵⁴).

Above all the sovereign is indeed responsible for rainfall⁵⁵) and this not only through his fitness as a ruler, but also by his presence itself. "Indra, seeing that all the kṣatriya sovereigns ruled their kingdoms very virtuously, poured down vivifying showers of rain at the proper time and at the proper place, and thus protected all creatures"⁵⁶). Where there is no king rain will not fall⁵⁷). If he sins,

50) See e.g. Jātaka 194 and 213.

51) Mbh. 11, 8, 32.

52) Cf. Kālidāsa, Raghuvamśa 8, 6; 9, 2; 17, 41. We are almost tempted to regard the reference made by the same poet, *ibid.* 4, 20, to women who whilst keeping watch over the rice fields sang the praises of the king as a piece of evidence of a fertility rite (cf. e.g. N. ADRIANI, *Verzamelde geschriften*, II, Haarlem 1932, p. 299 ff.; 392 ff.).

53) Mbh. 4, 28, 15 ff.

54) Cf. e.g. Mbh. 2, 5, 76; 12, 228, 77; 13, 125, 9; Dīghanikāya 1, 85 ff.; Kāmand. NS. 5, 82 = Agni Pur. 239, 46. This double aspect of royal power and behaviour is commented upon also in the literature of other peoples. Often however the terrible and wicked behaviour of the king is said to inspire terror in the internal and external enemies. Thus for instance in a — corrupted — Sanskrit stanza in the beginning of the Javanese version of the Virāṭaparvan; see A. A. FOKKER, *Wirāṭaparwa I*, The Hague 1938, p. 1.

55) Instances of this belief are very numerous in the Indian literature; see e.g. Jātaka 194 and 276. — Cf. e.g. also Vājas. S. 22, 22.

56) Mbh. 1, 64, 16, the poet adding a detailed picture of a prosperous reign.

57) Particulars which have often been discussed may be found in J. J. MEYER,

that is to say transgresses the dharma in any respect, be it 'ritual', 'moral' or otherwise, or if his purohita ("chaplain") makes a mistake, rain can cease⁵⁸). In times of drought the subjects approach the ruler for the much desired water⁵⁹). Incidentally a text prescribes that a ruler should consider as the highest of his duties reclaiming land for cultivation and fertilizing it, and protection of his subjects⁶⁰). Whatever the speculations in certain parts of the brāhmaṇas may have meant to the general public, such identifications as "*kṣatra-* (i.e. "power, dominion", the princely and military class as contrasted with the brahmans) is life" anyhow show that great importance was attached to rulership⁶¹).

On the other hand, living in the realm of a bad king leads to destruction⁶²). There the cows will not yield milk, but kick over the milking-pails; the farmer will hurt himself when ploughing. In this light we may consider such wishes as are expressed in Vedic mantras: "be this king dear to kine, herbs, cattle"⁶³) as referring to an aspect of ancient Indian kingship not generally known nowadays. In an old Atharvanic text intended to promote the restoration of a king who had lost his realm, Indra is besought to call back the royal man for the benefit of his subjects, Varuṇa for the waters, Soma for the mountains⁶⁴).

Thus it becomes clear that not only lordly power, but also the essence of nutritious food, the essence of water and useful plants, any refreshing draught, a well-nourished condition, and generative power are expressly enumerated among the manifestations of royal power: *kṣatrarūpaṃ tat*⁶⁵). An illuminating illustration of the character of these manifestations of *kṣatra-* is also afforded by the in-

Sexual life in ancient India, London 1930, p. 286 f.; the same, *Trilogie* II, p. 255 f.; III, p. 268; GONDA, *Zur Frage nach dem Ursprung und Wesen des indischen Dramas*, Acta Or. 19, p. 362 ff. and passim.

58) Cf. e.g. Mbh. 3, 110, 42 ff., discussed by H. LÜDERS, *Philologica Indica*, Göttingen 1940, p. 1 ff.

59) See e.g. also Jātaka 547; COWELL's translation, VI, p. 252.

60) Mbh. 12, 65, 2. Cf. also R̥gveda 1, 73, 3 "all-nourishing... like a king".

61) Bṛh. ār. Up. 5, 13, 4 = Śat. Br. 14, 8, 14, 4.

62) Mbh. 3, 1, 21.

63) See e.g. Atharvaveda 4, 22, 4. Cf. also 3, 4, 3.

64) Atharvaveda 3, 3, 3.

65) Aitareya-brāhmaṇa 8, 7, 10.

clusion of *surā* "spirituous liquor" among them ⁶⁶). Spirituous liquor—which was forbidden to brahmans ⁶⁷)—is often said to help love; hence the custom ⁶⁸) to sprinkle a bride with it, so that her whole body is moistened with it; hence also the belief that drinking helps to stimulate the generative powers in nature ⁶⁹). In illustration of this belief connected with spirits attention may perhaps be drawn to the prohibitions with regard to hot and strong drinks in magic. Among various peoples the avoidance of these liquids belongs to the special restrictions to be observed by magicians and other potent persons. In New South Wales it was believed that those who were supposed to have the power of calling up spirits did not drink any sort of liquid which would heat them internally. Elsewhere medicine men are careful not to drink anything hot. The avoidance of hot and fiery liquors would seem to be explained by the conviction that the potent person is himself in a state of permanent 'hotness' which would be neutralized by contact with anything possessing a greater heat ⁷⁰). The state or grade of 'hotness' of these drinks, though dangerous to brahmans ⁷¹), was apparently believed to be congenial to members of the kṣatriya order.

In all this we can see the Indian form of the widespread veneration for authority and of the more or less permanent association between authority and supernatural power in the popular mind. Kings as well as priests were associated with the regulation of the meteorological processes and other natural forces.

It is therefore easily intelligible that the king's main duty, always emphasized by the authorities, consists in protecting his subjects ⁷²). That is the very reason of his existence ⁷³), of his being created

66) Ibidem 8, 8, 5,

67) I refer to J. J. MEYER, *Das Wesen der altindischen Rechtsschriften*, Leipzig 1927, p. 25 f.; 352; *Buch v. Welt- und Staatsleben*, Leipzig 1926, p. 186; 718 f.; Zus. 190, 24. See also Kāmasūtra 54, 3 ff.

68) Mentioned in Gobhila's G.S. 2, 1, 10.

69) I refer to MEYER, *Trilogie* II, p. 5; 109 f.; III, p. 178.

70) See H. WEBSTER, *Magic*, Stanford Cal. 1948, p. 237 ff. For magic 'heat' see also M. ELIADE, *Le chamanisme*, Paris 1951, p. 412 ff.

71) The main reason why brahmans should abstain from drinking ardent spirits was the fear that they would expose the Veda, of which they were the repositories, to profanation by reciting it out of season.

72) The term *kṣatriya*- "a member of the military or reigning class" was by way of 'popular etymology' explained as "who saves (*trā-*) from destruction (*kṣata-*): e.g. Mbh. 12, 29, 138.

73) Manu 7, 3.

from particles of the eight *lokapālas* or divine protectors of the quarters of the universe. The duty of protecting mainly consists in meeting external aggression which involved fighting—the gods, when about to join battle with the asuras wanted Indra to be their chief, for it ill becomes a people to wage war without a king⁷⁴)—, and in punishing the guilty, which primarily meant administering justice; besides the king has to save his subjects from calamities⁷⁵). Should the king be remiss in this duty the creatures would perish⁷⁶). Authors writing at a later period never tire of emphasizing the same points. King Yayāti for instance is described in the Vāyu Purāṇa as having pleased (*atarpayat*) the gods with sacrifices, the ancestors with śrāddhas, the poor with favour (*anugraha-*), the brahmins with what they desired, the guests with food and drink, the vaiśyas with protection, the śūdras with equity (*ānṛśaṃsa-*) and the daśyus with due control (*saṃni-graha-*). Thus he gratified and entertained (*anurañjayat*) his people according to dharma as a second Indra himself. Hence also the explication of the term *rājarṣi-* “a kingly ṛṣi-” i.e. “an inspired sage of kingly descent, a king who at the same time is an ṛṣi-”: “he moves his subjects (unto their welfare?) through their welfare”⁷⁷).

Since kingly potency is no personal capacity, all conceivable salvation is expected of it. Consequently, a ruler is often supposed to be able to heal. The power of the “king’s touch”⁷⁸) was also known: “at the touch of the king’s hand, which was fragrant and auspicious, the old man regained his consciousness”⁷⁹). Traditions are not wanting in which the people beseech their ruler to rescue them from every grief and misery, from all pains and diseases⁸⁰). To quote a single instance of a successful reign: when Rāma was king, the epic narrates⁸¹), no widow mourned; neither beasts of prey nor diseases were to be

74) Taitt. Br. 1, 5, 9, 1.

75) In the smṛti literature (dealing with dharma) the king or his officials were even supposed to make good losses in case they were not able to recover stolen property.

76) Nārada 18, 14.

77) Vāyu Pur. 61, 87 *rṣanti rañjanād yasmāt prajā rājarṣayaḥ smṛtāḥ*; see MONIER-WILLIAMS, *Dict.* s.v. *rṣi-*.

78) Which until fairly recent times was regarded in England as a cure for scrofula: G. VAN DER LEEUW, *Religion*, p. 117.

79) Mbh. 15, 3, 68.

80) See e.g. MEYER, *Trilogie* II, p. 124.

81) Rām. 6, 128, 97 ff.

feared; there were no enemies; the younger generation did not die before the older; all men were delighted and observed the dharma; the trees, always flowering, bore fruits without interruption; it rained when rain was desired; the wind was agreeable to the touch; everybody was content.

III.

The theorists emphasize that the king is only entitled to impose taxes because he affords protection ⁸²). The subjects like cattle should be tended and milked at the proper time ⁸³). A ruler who whilst taking taxes failed to protect the people was regarded as a thief, a *baliṣaḍbhāgataskara*-⁸⁴). "The conduct of a monarch who, without guarding his people like a father his son, collects the usual taxes, is most unjust and unbecoming" ⁸⁵). Should he collect taxes or accept presents of fruit, vegetables etc., whilst renouncing his duty, he would incur sin ⁸⁶). As one of the aims of gifts to men and to gods is that of buying peace ⁸⁷) it may be observed that the term *bali*- used for "tax" or "royal revenue" is also very often applied to any offering or propitiatory oblation to gods and semi-divine beings, household divinities, spirits and various creatures including even lifeless objects ⁸⁸). Another word for tax, toll, or customs, *śulka*-, under other circumstances denotes the so-called marriage-gift or bride-price: the

82) Cf. e.g. Mbh. 12, 69, 25; 71, 10.

83) Kāmand. NS. 5, 84.

84) See Mbh. 1, 213, 6 ff.; 12, 139, 100; see also N. CH. BANDYOPADHYAYA, *Development of Hindu polity and political theories* I, Calcutta 1927, p. 280 ff.

85) *adharmah sumahān*: Rām. 3, 6, 11.

86) Manu 8, 307. See also e.g. Manu 9, 254.

87) I refer to M. MAUSS, *The Gift* (Engl. Transl.), London 1954, p. 12 ff.; p. 58.

88) I refer to E. ARBMAN, *Rudra*, Uppsala Univ. Årsskrift 1922, p. 64 ff., who for *bali*- proposes the translation "Deponierungsoffer". It might perhaps be remembered that *bali*- offerings are not seldom made in a place which is related to the recipient: oblations to Parjanya, the waters, and earth are e.g. offered in a water-pot etc. (see A. B. KEITH, *Rel. and Phil. of Veda and Upan.*, Harvard 1925, p. 213 f.). So the price for protection was offered in the person of the king. Attention may also be drawn to Kauṭ. AS. 9, 9 where the ascetics inhabiting the woods are said to throw down (*ni-vap*-, often used in connection with a *bali*-oblation) the sixth part of their gleanings—which are no doubt actually consumed by birds and other animals—; they belong to the one who protects them, i.e. the king.

śulka-, in my opinion ⁸⁹⁾, is a transfer of property to which a mystic power is attached which establishes community, redresses a balance of power, or at least binds the recipient.

Another term, used in Kauṭilya's Arthaśāstra, likewise characterizes the ideas formed at least by those who introduced its use, of the taxes due to the head of government: "even the inhabitants of the forest throw down the sixth part of their gleanings". The verb *ni-vap-* used here should not make us believe that they really threw the gleanings into the king's treasury. The word occurs to denote the offerings to animals (birds) and to the deceased progenitors. We may, with Meyer ⁹⁰⁾, suppose these offerings, though intended for the king, to have been eaten by the birds. In this they share the actual destiny of other bali-offerings designed to be the food of various divinities ⁹¹⁾.

It may be argued that the term *bali*- — to which we return in order to elucidate the character of the royal revenues — is in the Ṛgveda used in connection with a tribute to the god Agni (cf. 1, 70, 9, where Sāyaṇa explains: "property in the form of a presentation"), in such a way that a relation of reciprocity is incontestable: 5, 1, 10 "To Thee, O Agni, the races of men offer a bali (homage characterized by being an oblation, Sāyaṇa), remember us with benevolence, extend to us your mighty protection!". The heads of the horses which are killed in the war are ṚV. 7,18,19 called balis, offered to Indra (*upahāra*-, Sāyaṇa, i.e. offering to a god, or present to a king or superior, particular kind of alliance obtained through a gift, food distributed to a guest). To the *vajra*- (thunderbolt) with which Indra kills Vṛtra (who keeps the waters back) the rivers bring their bali (*upahāra*-, Sāyaṇa: 8,100,9). Atharvaveda 3, 4, 3 the same term is used to signify the tribute offered to a newly-consecrated king. It seems important to notice that the verb *upaharati*, or simply *harati*, is usual to express, in combination with *bali*-, the idea of "to offer a bali-oblation" as well as "to pay tribute, to present a gift". In daily usage *upaharati* was

89) I refer to my relevant paper in *Sarūpa-bhārātī* (L. Sarup Memorial Volume, Hoshiarpur 1954) p. 223 ff.

90) MEYER, *Buch v. Welt- und Staatsleben*, p. 26, n. 1. See also H. HOFFMANN, „Die Begriffe für „König“ und „Herrschaft“ im indischen Kulturkreis“, *Saeculum* 4/1953, p. 334 ff.

91) For an enumeration of divinities see A. HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* (*Grundrisz*), p. 74 f.

especially used for “to dish up food”⁹²). In connection with this point it may be observed that the wielder of royal power is said to feed on the vaiśyas, i.e. the numerous members of the third class. Like the deer that eats the corn—the corn is the people, and the deer royal power—the king who does not rear cattle himself, lives at their expense⁹³).

The ruler is often described as wealthy, as a lord of riches. He is besought when “resting at the summit of the royal position, and possessed of creative energy (*ugra-*)⁹⁴)” to share out valuable objects to those who give allegiance to him⁹⁵). He should be *ugra-* and well-disposed or gracious (*sumanas-*)⁹⁶). His power ought to overflow. Consequently, the “increaser of his friends”⁹⁷) should bestow gifts⁹⁸); being a dispenser of bounty, he should delight and gratify his subjects: the title *rājā* is in a significant way often derived from *raj-* *rañj-* in the sense of “to make glad, to delight”⁹⁹). Pleasing his subjects is emphasized as a principal trait and duty of the monarch. “He gratified the people protecting them in accordance with the dharma”¹⁰⁰). In bestowing gifts the monarch shows his vigour and prosperity¹⁰¹). On festive occasions intended to promote the general welfare, the king gave satisfaction to the poor and the misshapen with gifts of

92) See e.g. Taitt. Br. I, 4, 9, 2. Many instances were collected by ARBMAN, *Rudra*, p. 67 f.

93) See e.g. Śat. Br. 13, 2, 9, 8.

94) I now would in many passages prefer this translation to that of “vital energy” which, beside other English terms was proposed in *Anc. Indian ojas...*, Utrecht 1952.

95) Atharvaveda 3, 4, 2; cf. 4.

96) Atharvaveda 3, 4, 7.

97) Atharvaveda 4, 8, 2 (*mitravardhana-*).

98) For his duty to make gifts to learned brahmans etc. see KANE, *o.c.*, II, 2, p. 856 ff.; III, p. 44. See e.g. also Mbh. 3, 293, 2.

99) I refer to KANE, *o.c.*, III (Poona 1946) p. 28. The Nirukta (2, 3), however, derives *rājan-* from *rāj-* “to shine”; cf. UPADHYAYA, *o.c.*, p. 81; K. P. JAYASWAL, *Hindu Polity*, II, p. 3. For *rañjayati* see e.g. Mbh. 12, 59, 125. See also A. HILLEBRANDT, *Altindische Politik*, Jena 1923, p. 9 ff.

100) Mbh. 3, 56, 44. *arañjayat prajā viro dharmena paripālāyan*, the very essence of the kingly functions. Similarly, Rām. 1, 52, 7; Mārkaṇḍeya-purāṇa 119 (116), 1 etc. Cf. also Vikramacarita 3a (ed. Edgerton, p. 13) “he satisfied the requirements of the gods, the brahmans, the poor...; he gave complete protection to his subjects... won the hearts etc.”; Kathāsarisāgara 51, 19; Bhāgavata-purāṇa 1, 12, 4 etc.

101) See also N. J. SHENDE, *The foundations of the Atharvanic religion*, Poona, p. 185.

gold¹⁰²). One of the titles conferred on the king in the Aitareya-brāhmaṇa is that of *bhoja-*, a term which in the sense of “the liberal or bountiful” occurs in the Ṛgveda.

Already at the earliest period of Indian history the royal position involved splendour and display of wealth and power¹⁰³). The Maruts for instance are compared to “kings of a brilliant appearance”; the ruler is a rich man, he possesses clothes or ornaments resembling gold. Already the Ṛgvedic king was marked out from his subjects by his retinue and his glittering apparel¹⁰⁴). Such descriptions as are given by Kālidāsa: “he outshone all in power and transcended all in majesty (*tejas*)”¹⁰⁵) are far from rare. Because he is a bearer of majesty and a great deity in human form¹⁰⁶), his position should be illustrious, his prosperity visible, his power evident. Hence such epithets as *dānapati-* “lord of liberality”, i.e. a munificent man, which in connection with *yajvan-* “worshipper” and *sarvabhūtahite rataḥ* “intent upon the well-being of all creatures” were given to ancient sovereigns¹⁰⁷). Making gifts, a discourse on the duties of noblemen¹⁰⁸) says, is the greatest of virtues. Of all kinds of gifts, the author continues, that of the body in battle is the highest.

In primitive societies a wealthy and successful man, a forceful and prosperous personality, soon becomes great and admired¹⁰⁹). Although wealth among many peoples does not give power in the sense of control over persons, the possession of wealth often confers prestige, honour, security, achievement, and not seldom it gives power too. Wealth confers privileges, among the American Kwakiutl the right to sing songs, perform dances, boast publicly, and insult others. When used against another the point of these privileges is prestige, not factual power. “The psychological mechanism behind this formulation of the

102) See e.g. Vikramacarita, 16th story (EDGERTON, p. 134): here the festival is in honour of the spring, and intended to make all seasons well-disposed and to bring about prosperity to all people. See also MEYER, *Trilogie* II, p. 6 f.

103) The reader might also be referred to H. ZIMMER, *Altindisches Leben*, Berlin 1879, p. 167 ff.

104) For details see the author's *Aspects of early Viṣṇuism*, p. 189 ff.

105) Kālidāsa, Ragh. I, 14.

106) Manu 7, 8.

107) See e.g. Mbh. 3, 293, 1; 5, 119, 22.

108) Mbh. 12, 65, 3; cf. 64, 27.

109) See e.g. A. GOLDENWEISER, *Anthropology*, New York 1946, p. 152 ff.; R. BENEDICT, *Patterns of culture*⁷, New York 1950, p. 174 ff.

significance of wealth is not primarily aggression against another, but the glorification of the self" ¹¹⁰). It is the existence of surplus, that is most significant in these societies. Display of wealth is for the happy possessor often obligatory, demanded by prestige, a means of maintaining the ceremonial observances of the community to which he belongs. The value of possessions partly lies in what might be called their ceremonial aspect, partly in the opportunity they give a person to be liberal. Honour and prestige may play an important rôle in the benefits bestowed upon gods and men. The rich man who shows his wealth by spending is the man who aims at prestige.

To sacrifice is explicitly called one of the king's duties ¹¹¹), "worshipper" being one of his well-known epithets. This feature is by no means contradictory to his quality of *deva*- ("god"), since the gods are likewise represented as offering sacrifices, the sacrifice being an indispensable means of gaining victory, possessions and other ends, and of maintaining the right order in the universe ¹¹²). So sacrificing does not detract from the king's divinity, the less so as the gods according to the *Śatapathabrāhmaṇa* ¹¹³) are held to present the offerings to each other. It was typical of a wicked king ¹¹⁴) to have offered the sacrifices intended for the gods, to himself. In this he imitated the asuras who sacrificed to themselves.

A special interest attaches to the prescriptions of dharma-texts in connection with *āśauca*-, "impurity", i.e. the absence of the power or privilege to perform religious acts. Manu expressly states ¹¹⁵) that kings, like those engaged in performing long sacrifices and religious observances are not liable to *āśauca*-, because the first occupy the

110) F. BOAS, *General anthropology*, New York 1938, p. 337.

111) *Rāmāyaṇa* 2, 113, 23; cf. also *Mbh.* 1, 74, 129; 178, 12; 3, 293, 2 etc. The king is a *pūjita-pūjako* "a reverer of what is revered" (*Milindapañha*, p. 226 T., where the force of the royal example is emphasized).

112) The gods also applied themselves to asceticism etc. They are repeatedly said to have obtained their position, including heaven, by these means. See S. LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les brāhmaṇas*, Paris 1898, p. 54 ff.

113) *Śatapatha-brāhmaṇa* 5, 1, 1, 1 f.

114) As e.g. the mythical Vena, see e.g. *Viṣṇu-purāṇa* 1, 13, 14. This tradition may not be regarded (as was done by ALTEKAR, o.c., p. 59 f.) as an argument in favour of the hypothesis that royal divinity in the proper sense of the term did not turn up before the period of Manu and other texts mentioning the story of Vena and other incidents of a similar character.

115) Manu 5, 93 f. Cf. also *Vasiṣṭha-dharmaśāstra* 19, 48 and *Viṣṇu-dharma-sūtra* 22, 47 ff.

position of Indra, and the last are ever pure like brahman. Purity and impurity, the same authority adds ¹¹⁶), are caused and removed by the great gods, the lokapālas, by whose essence the king is pervaded. A ruler, seated on the throne of those characterized by greatness of personality, is immediately purified, because he performs his royal duties of protecting the people and administering justice. From other authorities it appears that in this the king is put on a par with a brahmacārin, a sacrificer after being consecrated and other categories of persons filled with holiness or supranormal power ¹¹⁷). The monarch is always pure lest his business be impeded ¹¹⁸), at least, another authority ¹¹⁹) adds, while he is engaged in the discharge of his duty. "The detrimental effect of impurity does not fall on kings, nor on those engaged in the performance of a vow or of a great sacrifice (*sattra*-), for the first are seated on the throne of Indra, the last two are ever pure like brahman" ¹²⁰). "As fire is not polluted even though it always burns the creatures of the world (*prajāś*), even so a king is not polluted by inflicting punishment on those who deserve it" ¹²¹).

The king takes, on the other hand, on himself the sins committed by his people if he does not protect it well ¹²²). If in the country of such a monarch people die from want of protection, the sin of this affects the king himself. Just as he may take a sixth part of the produce of the soil and of many other yields, including the spiritual merits of his subjects ¹²³), so the ruler who permits crime to go unpunished is burdened with a sixth ¹²⁴) of it ¹²⁵). Punishment frees

¹¹⁶) Manu 5, 97.

¹¹⁷) Particulars may be found in KANE, *o.c.*, IV, p. 297 f.

¹¹⁸) Gautama-dharmaśāstra 14, 45.

¹¹⁹) Viṣṇu-smṛti 22, 48.

¹²⁰) Manu, 5, 93.

¹²¹) Nārada 18, 8. Cf. also st. 46 where all gains are stated to become pure in the hands of kings, just like gold becomes pure in fire.

¹²²) See e.g. Mbh. 12, 24, 18 ff.: the king who does not protect his subjects, whose passions are not under control, who is full of self-conceit incurs sin. Cf. also Manu 8, 316 and parallel texts (see BÜHLER, *Sacred Books of the East*, 25, p. 309); esp. Vāsiṣṭha-dharmaśāstra 19, 46.

¹²³) Manu 8, 304 etc.

¹²⁴) Particulars are not always the same. See: MEYER, *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben*, p. 678.

¹²⁵) That the ruler was expected to protect the people in return for the taxes—his "wages"—is of course not a result of the "doctrine of social contract" as has been held by some modern authors (see e.g. PATIL, *o.c.*, p. 161).

him from responsibility, except for an unjust sentence ¹²⁶). Where a man worthy of condemnation is punished, the king is free from guilt, and the judges do not incur sin. The king moreover had to make good from his treasury stolen property if it could not be recovered from the thief ¹²⁷). These ideas and prescriptions are typical of a functionary who is expected to keep things well-balanced and to re-adjust the balance of the world. The prescription that the king shall personally strike a thief with the cudgel carried by the latter conveys the idea of a petty chief ¹²⁸). The king was also heir and performer of the ritual for the benefit of a deceased man who had no relatives left, and the ultimate protector of all women who have no relatives.

A very interesting rule is handed down in Vasiṣṭha's dharma-book ¹²⁹). All interest on loans ceases to accrue on the death of a king until the coronation of his successor. According to Apte ¹³⁰) this usage probably was a recognition of the principle that the monarch represents the state, and all state regulations derive their power and authority from him alone. This scholar is however forced to admit that we do not find the logical application of this principle in any other instance. I for one would suggest seeking the explication in another direction. Interest was, as the very term says "growth, increase" (*vrddhi-*). Since the king is the mediator, through whom all growth on earth is made possible, his death must mean the cessation of growth ¹³¹).

IV.

These functions of the king are often briefly expressed in the formula that he upholds dharma ¹³²): through dharma the king

126) For particulars: HOPKINS, *o.c.*, p. 132; cf. also Manu, 8, 18 f.

127) For particulars: P. V. KANE, *History of Dharmasāstra* ... IV, Poona 1953, p. 74.

128) See Āpastamba-dharmasūtra 1, 9, 25, 4; cf. Gautama 12, 43.

129) Vasiṣṭha-dharmasāstra 2, 49 f.

130) V. M. APTE, in R. C. MAJUMDAR-A. D. PUSALKER, *The Vedic age*, p. 485.

131) Attention may also be drawn to the ancient Indian custom to pay as interest to the creditor the children of a female slave, or the young of animals, which were pawned; cf. J. J. MEYER, *Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften*, Leipzig 1927, p. 132; 134 (see Nārada 1, 107; Yājñavalkya 2, 39; 57). See also MEYER, *o.c.*, p. 299 ff.

132) Cf. e.g. Mbh. 3, 207, 26. The king, like the learned brahman, is the upholder of the sacred ordinances (*dhṛtavrata-*); he should speak and do only what is right: Śat. Br. 5, 4, 4, 5. See also L. RENOU, *La civilisation de l'Inde ancienne*, Paris 1950, p. 130 f.

rules¹³³), the king indeed is the maintainer and staff (*daṇḍa-*) of the revealed order of life, which exists in accordance with eternal norms. He maintains the established order. A king should therefore compel his subjects to follow their respective dharma and make all of them do everything in accordance with righteousness¹³⁴). "The king and the priest uphold the moral order in the world" (*dhṛtavratāu*). Very significant is also the first stanza of a well-known work on the elements of polity, the Kāmandakīya-nītisāra: "By whose might (majesty, dignity, power: *prabhāva-*) the world is established on the eternal (*śāśvata-* "what has always been") path, that god (*devaḥ*) is victorious (*jayati*), prosperous and illustrious (*śrīmān*), administering justice (*daṇḍadhāra-*, lit. "rod-bearer"), lord of the earth". In ancient texts the term *satya-* "reality, truth" is sometimes used to form a syntactic unit with the word for king: kings who keep their word will bring back the abducted wife of a brahman (after the example of king Soma who gave back Bṛhaspati's consort)¹³⁵).

When a king was consecrated "a lord of all beings was created, a defender of the brahman and of the dharma"¹³⁶). The king exists for the upholding of dharma¹³⁷) and not for acting as he likes; all beings have to depend on dharma which in its turn depends on the king. Being an element of the eternal order himself, he cannot act arbitrarily. A true king is *dharmātman-*, an embodiment of dharma, of order, truth, norm, and justice¹³⁸). The king who observes the

133) In any case of conflict between dharmaśāstra and practices or between dharmaśāstra and any secular transaction, the monarch should decide by relying on dharma.

134) Mbh. 12, 60, 18.

135) ṚV. 10, 109, 6; AthV. 5, 17, 10. Cf. Viṣṇu Pur. 4, 6, 5. This is not to conclude (with S. RADHAKRISHNAN, *The principal Upaniṣads*, London 1953, p. 170) that in these passages kings are said "to act out the truth" or "to take hold of the truth"; the participles used in the texts must rather be taken in a conditional sense.

136) Aitareya-brāhmaṇa, 8, 17, 6.

137) The importance of the observance of the dharma by the ruler is often inculcated in our sources. In Jātaka 276 it is for instance related that in the kingdom of Kāliṅga there was a drought and consequent scarcity of food because the monarch did not observe the Kurudhamma, i.e. the *pañcaśīla-* or five moral precepts. See also Mbh. 12, a. 90 f. etc. — See also H. VON GLASENAPP, *Der Jainismus*, Berlin 1925, p. 326 ff.

138) Cf., e.g. Rām. 1, 1, 29.

dharma, is qualified for deva-ship¹³⁹). By upholding the dharma the ruler becomes a *rāṣṭrabhṛt*- “a sustainer of the realm”¹⁴⁰). The early dharma-works consider this to be the king’s most important duty¹⁴¹). Thus the authorities who compiled the dharma-texts consider the ruler not only the head of the civil administration, but also the final controlling power in preserving religious and spiritual institutions, in maintaining the status quo. He is to see that people follow the dharma. In so doing he acts on the advice of his purohita and the assemblies (*pariṣad*-) of learned men. This function of the ruler is illustrated by the statement that he wields the *daṇḍa*-¹⁴²), a task performed by Brahmā himself among the gods¹⁴³).

Authors, in the Śāntiparvan of the Mahābhārata, like to hold that royal authority and functions are the very basis of human existence and prosperity. The *rājadharmā*-, the eternal norms, laws and duties belonging to kings are expressly stated to surpass all other manifestations of dharma¹⁴⁴). All the duties of the other classes of men are covered by those of the king. All sorts of renunciation (*tyāga*-) are included in them, all sorts of learning are connected with them, because they are protected by them. Important as reflecting the ideas fostered by the ancient poets when they used the terms for “protecting” is the phrase *vratam* or *vratāni rakṣ*- “to preserve or protect the observances or rules” (in order to prevent them from being isolated). In the Ṛgveda the subject of this verbal phrase always is a deity: Varuṇa, Mitra and Varuṇa, Sūrya, Savitar, Agni, Agni and Soma, the Ādityas, the gods in general. The maintenance of norms or fixed rules and laws was therefore considered a quality which accompanied a good ruler to the throne: it also belonged to the heavenly rulers.

That the king also was to promote ‘religion’ and ‘morality’ in a general sense of the term may appear from such stray references as the following, which is furnished by one of the oldest upaniṣads: “In my kingdom there is no thief, no miser, no drunkard, no man without

139) Mbh. 12, 90, 3 ff.

140) Sat. Br. 9, 4, 1, 1 ff. *rājāno vai rāṣṭrabhṛtas, te hi rāṣṭrāni bibhṛati*.

141) By arrogantly asserting that he was above dharma the wicked king Vena met his ruin.

142) A survey of *daṇḍanīti* can also be found in HILLEBRANDT’S *Altindische Politik*, p. 20 ff.

143) Cf. Vā. Pur. 49, 140; see also 115 ff.

144) Cf. Mbh. 12, 63, 25 ff.

a sacrificial fire, no ignorant person, no adulterer, much less an adulteress" ¹⁴⁵). These words were said of Aśvapati whose court was a "centre of learning".

A king is exempt from punishment ¹⁴⁶), but other opinions also prevailed on this point. It is taught ¹⁴⁷) that Varuṇa is the lord of punishment because he holds the sceptre even over kings. Since this god maintains intimate relations with the waters, the custom is intelligible that a ruler, when fined in consequence of an offence which he may have committed, should throw the money due as the fine into the water. By way of alternative he could give it to brahmins ¹⁴⁸). The sense of this instruction seems to be fairly plain if we consider the character of 'donations' presented to brahmins which are known as dakṣiṇās. They really are offerings, they are offered to, or into, the sacred persons of the brahman. If a king kills a brahman he can, according to some later authorities ¹⁴⁹), atone for this heinous crime by performing an aśvamedha (horse sacrifice).

It is not only in those books which deal with polity and the dharma of the ruler that the relation between the king and the eternal norms of justice is discussed. In a highly interesting passage of one of the ancient upaniṣads ¹⁵⁰) we are told that in the beginning this world was brahman. As it did not flourish because it was alone, it created kṣātra power, or rather that emanated from it, and afterwards the third and fourth classes. Yet "he" (i.e. brahman viewed as a creator and as the universe) did not yet flourish. He therefore created dharma, that is to say: this, too, emanated from brahma. That dharma is the ruling power of the kṣatriya class (*kṣātrasya kṣātram*). Therefore, the text explicitly says, there is nothing higher than dharma. So a weak man can defeat a strong man by means of justice as one does through a king.

145) Chāndogya Upan. 5, 11, 5.

146) Śat. Br. 5, 4, 4, 7.

147) Manu 9, 245.

148) See Medhātithi, Govindarāja and Kullūka on Manu 8, 336.

149) Commentators on Manu, see W. GAMPERT, *Die Sühnezereimonien in den altindischen Rechtsschriften*, Prague 1939, p. 20 n. 3.

150) Brh. ār. up. 1, 4, 11 ff.

V.

In contradistinction to many rules of the Veda student in the different stages of his career (the *brahmacārin*- and *snātaka*-) who is subjected to a variety of tabus ¹⁵¹), instances of specifically royal tabus are not numerous. Yet the king may not stand on the earth with bare feet ¹⁵²), a restraint no doubt intended to prevent his mystic power or special virtue from "flowing away". The *snātaka* (the student after having concluded his study, when he is filled with holy power) is, in a similar way, not allowed to sit directly on the bare earth ¹⁵³): as is well known "powerful" persons or objects are often supposed to lose their (holy) power by direct contact with the earth ¹⁵⁴). Besides, the king might not shave his head for a year after his inauguration ¹⁵⁵), because, the relevant texts state — the hair is filled with manly strength: the rite has put the strength of the water with which he is consecrated into the hair, and he would destroy the virtue thus engendered and impair the *śrī*- conferred upon himself, if he had the hair cut off. So he may shorten it, but not cut it off, and for similar reasons, he may rub but not wash himself ¹⁵⁶). This tabu is commented upon in the Jaiminiya-brāhmaṇa ¹⁵⁷): if the king should cut his hair, he would remove his *śrī*- "prosperity, welfare, majesty", not his hairs, because this *śrī*- has gone to his head (*śīras*). He should, likewise for a year, not plunge into water for his daily bath but only rub his body with water. These observances are called *devavrata*s ¹⁵⁸). After a year the hair of the king is cut off. Then follow two rites called *vyuṣṭi-dvirātra*-, i.e. a ceremony lasting two days in order to obtain "felicity, prosperity, increase" or (what is perhaps more probable) "supremacy" ¹⁵⁹). One month after the second of these rites another

151) I refer to A. HILLEBRANDT, *Ritualliteratur*, p. 55 ff.; 61.

152) Śatapatha-brāhmaṇa 5, 5, 3, 7 f. Kāthaka-śamhitā 15, 8, 29 says that for a year after the consecration a king should never walk on the ground unless he wears shoes.

153) Śāṅkhāyana-gr̥hyasūtra 4, 12, 21.

154) See J. G. FRAZER, *The golden Bough*³ III, p. 3 ff.; X, p. 2 ff.

155) Śatapatha-brāhmaṇa 5, 5, 3, 1 ff.

156) For other references see KEITH, *Religion and philosophy*, p. 306.

157) Jaim. Br. 2, 204.

158) Cf. Lāṭyāyana Śr. S. 9, 2, 17 ff.

159) The translation given by CALAND, *Āp. śr. sū.* 18, 22, 12 (III, p. 161) „Aufleuchtung” seems not correct, although “daybreak” is the primary meaning of the word. Cf. however Nilakaṇṭha on Mbh. 12, 269, 37 *vyuṣṭiḥ pāramaiś-varyam*. The word can also be synonymous with *ṛddhi*-, *saṃṛddhi*-, *phala*-.

rite, the *kṣatradhṛti*- "stability of worldly power" is performed. The king, like the student, should at the time of official deliberation avoid any contact with sick and deformed persons, women, and barbarians ¹⁶⁰). He must not take the property of a man guilty of mortal sin ¹⁶¹), no doubt because it would defile and injure his royal, i.e. divine, dignity. Among the equipment of a snātaka ¹⁶²) are three objects which also belong to a king: an umbrella, shoes and a turban. While the last-mentioned article is a well-known mark of honour ¹⁶³), the umbrella—to which we shall have to revert—was needed because the sun was not allowed to shine directly on the sacred person of the Veda student ¹⁶⁴). It may be assumed that the same motive underlies its use in connection with the king ¹⁶⁵).

A special interest attaches to the staff or *daṇḍa*-. A staff is a widespread emblem of religious and social significance. Its use again gives evidence of the alliance between the conception of sacredness in 'primitive' thought and that of authority. It can be a magical instrument as well as an emblem of a certain rank or dignity. Often it is regarded as endowed with special power. The ancient Greeks, for instance, held the sceptre to be the badge of command, allowing it to be borne by kings and chiefs—it was even transmitted from father to son—, by heralds, priests, soothsayers, minstrels etc.; above all, it was an outward sign of royalty and kingly power. So it is in India: the *daṇḍa*- is the attribute of those who are in power, and of those who are vested with judicial authority; it represents power, authority and punishment. On the other hand, the Vedic student was given a staff, which had to conform to the requirements formulated by the authorities: it should be straight, without blemishes, unhurt by fire, not likely to terrify men ¹⁶⁶). The student, moreover, was forbidden ever to let anything

160) Cf. Manu 7, 149.

161) Manu 9, 243.

162) See Āśvalāyana-gr̥hyasūtra 3, 8, 1.

163) Cf. e.g. Kathāsaritsāgara 12, 190.

164) Cf. Apastamba-gr̥hyasūtra 12, 2; Hiranyakeśi-gr̥hyasūtra 1, 10, 3.

165) For the religious significance of the umbrella see J. G. FRAZER, *The golden Bough* 10, p. 18 ff., and N. M. PENZER, *The Ocean of Story*, London 1928, vol. X, p. 263 ff., who also suggests considering the umbrella to be a symbol of the firmament.

166) Cf. e.g. Manu 2, 47 and the parallel passage enumerated by G. BÜHLER, *The Laws of Manu*, Oxford 1886, p. 38; and in addition to the dharmabooks: Gobhila G.S. 3, 1, 14; 27; etc.

intervene between his body and the staff. This shows that it was so to say part of himself, or at least a very important attribute: the interception of contact is, in Vedic rites, often regarded as dangerous or undesirable. Considering the wide-spread belief in the transmissibility of power and in its residence in detachable parts or appurtenances of living beings or objects this fear of interception is quite intelligible. The staff obviously participated in the "holy power" present in the student, for when his studentship was over, it was thrown in the water with the rest of his outfit ¹⁶⁷). However, he then obtained a new staff of bamboo ¹⁶⁸) which is expressly stated to be of use for the protection against not merely human foes but also against demons (*rākṣasas* and *piśācas*). This is indeed one of the main functions of the object under discussion, to protect the wearer ¹⁶⁹), and to enable him to protect others. This may shed a somewhat softer light on the injunction: let the king always uplift his staff, i.e. be ready to strike, for of him who is always ready to strike, the whole world stands in awe ¹⁷⁰). A remarkable detail is handed down in one of the dharma-books ¹⁷¹): in inculcating that honour is due to the monarch this authority adds that, as in the case of a father, he should not be addressed by name: tabus of this sort are well-known indications of being an object of awe and a container of power.

Just as the power of a potent being can be dissipated if he violates any tabus laid upon him during his tenure of office, so special restrictions can serve to enhance and accumulate his potency. Thus the horse which is the central figure of the *aśvamedha* has, for the whole year of its roaming about, to abstain from sexual intercourse ¹⁷²), no doubt in order to accumulate his potency and to enhance, in the interest of the realm and the fertility of the soil, the effectiveness of his marriage with the queen. During that same year the king must achieve a very

167) A similar rule applies in case the staff etc. have been damaged: Manu, 2, 64 etc.

168) See e.g. Manu 4, 36; see also Gobhila G.S. 4, 9, 17 f. etc.

169) For similar application in ancient Indian ritual see KEITH, *Rel. and Phil.*, p. 384.

170) Manu 7, 102 f.

171) Vas. 11, 1-2; Gaut. 116.

172) Cf. Śāṅkh. śr. sū. 16, 1, 15: the horse may gratify all its desires, with the exception of sexual intercourse; cf. also Baudh. śr. sū. 15, 8.

exacting deed of tapas or 'asceticism': though lying, every night, between the thighs of his favourite wife, he is not allowed to indulge in intercourse ¹⁷³).

VI.

In examining the status of the ancient Indian king from the religious point of view we should never forget that he is called and considered a *deva*-¹⁷⁴), that is to say, not God, the sole Eternal Lord and Creator of all things, nor his Son ¹⁷⁵) or representative, but one of a class of powerful beings, regarded as possessing supernormal faculties and as controlling a department of nature or activity in the human sphere. King Parikṣit, the Atharvaveda for instance states, was "a god among men" ¹⁷⁶).

In particulars this deva-ship of the king is not always explained in the same way ¹⁷⁷). A good example of the belief that the king is identical with all the gods or all the divinities is found in the Mahābhārata ¹⁷⁸). That is to say: He is Śakra (Indra), Śukra (the propounder of morals), Dhātā (the establisher or arranger) and Brhaspati (the purohita of the gods with whom he intercedes for men, also representing wisdom and eloquence). Is there therefore anybody who considers himself above worshipping the person to whom such appellations as, Prajāpati (Lord of all creatures), Virāt, Samrāt ¹⁷⁹) Kṣatriya, Bhūpati (Lord of earth), Nṛpa are applied in praise? The

173) Śat. Br. 13, 4, 1, 9. Śāṅkh. śr. sū. 16, 1, 8: He does so thinking "may I by this act of asceticism reach successfully the year".

174) For ancient Indian royal titles see also E. KUHN, in the *Festschrift V. Thomsen*, Leipzig 1912, p. 217 ff. who inter alia observes: „selbst scheint ein indischer König sich nie *devas* genannt zu haben". The term *deva*- is as far as I am able to see not given to the king in the ancient literature. Compounds such as *naradeva*- or *nṛdeva*- "god of men" are however often found in Manu and the epics.

175) In the Mathurā inscriptions we find, inter alia, the royal title *devaputra*- which, according to E. KUHN, *o.c.*, p. 219 is „nichts anderes als eine Übersetzung des sowohl die Arsakiden als den chinesischen Kaiser bezeichnenden Namens *fagh-pūr* = altiran. **baghaputhra*, einer unverkennbaren Nachahmung des chinesischen „Himmelssohnes", die ihren ostiranischen Ursprung nicht verleugnen kann".

176) AV. 20, 127, 7.

177) Attention may also be drawn to Rh. S. UPADHYAYA, *India in Kālidāsa*, Allahabad 1947, p. 74 ff.

178) Mbh. 3, 185, 26 ff.

179) These terms will be commented upon in the following pages.

monarch is further styled "the prime cause (to wit: of social order founded on dharma), the conqueror in battles (and hence the destroyer of calamities), the watchman, joyful well-being (*mudito bhavaḥ*), the guide to heaven, the easily victorious, Babhru (i.e. Viṣṇu)" ; he is the one who abides in truth and reality (*Satyayoni*), who knows the events of former times, he is the originator of the norms of truth (*satya-dharmaprawartaka-*) ; like the sun among the gods in the celestial regions which destroys darkness by its *tejas* (brilliance-and-energy), the king (among men) eradicates sin from the earth.

According to some authoritative texts, e.g. *Manu* 7, 4 ff., the king was in the beginning created from eternal and essential particles of Indra, and the seven other great devas, who in later literature are grouped as "guardians of the world" (*lokapāla-*) ; as such they are believed to protect the eight main points of the universe. Hence he is sun and moon, fire and wind, Yama and Kubera, Varuṇa and Indra. Nobody on earth is able even to gaze at him. Even an infant king is no mortal being, but a great deity (*devatā*) in human form. It is of course no matter of indifference that it is these main gods, protectors par excellence, whose essence constitutes his majesty (*pratāpa-*)¹⁸⁰. These divinities very significantly represent those functions and activities which are the essential characteristics of kingship. *Manu* himself already observed¹⁸¹) that the king like the sun, burns (*tapati*) eyes and hearts, "nor", he adds, "can anybody on earth even gaze on him": the Sun indeed shines, dispels the darkness and its beings ; he is the "lord of eyes", all seeing and the spy (or witness) of the whole world. Like a man of the military class the Sun slays. The earthly ruler has several qualifications and epithets in common with the great luminary: *pratāpa-* is, in the king, his majesty, brilliance or energy, in the sun, the glowing heat or brilliance ; the adjective *pratāpin-* means "burning, scorching" as well as "glowing, shining ; splendid, powerful, majestic".

180) Cf. the commentator Kullūka on *Manu* 7, 7 "because (the king) consists of the constituent particles (*aṁśa-*) of Agni and the other gods and because he does what is their task he is called *pratāpa-*" ("majesty", the word implying also such ideas as "glowing heat, warmth, splendour, brilliancy, glory, strength").

181) *Manu* 7, 6 (*ayaṁ ca rājā svatejasā sūrya iva paśyatām cakṣūṁsi manāṁsi ca samtāpayati*, Kullūka).

It will be worth while to consider Manu's idea of the divine components of kingship more closely ¹⁸²).

Like the sun the king dispels the beings of darkness, and slays enemies. He outshines all rivals in wealth and splendour. Like the sun he possesses *pratāpa*- and *tejas*, the supranormal principle of might, which enables him to perform great exploits.

The identification of the Moon with the "king of the plants", Soma, is a commonplace already in the *brāhmaṇas* ¹⁸³). The moon is gentle and a benefactor of men, and, moreover, a god of vegetation and fruitfulness. The use of the epithet *saumya*- is of interest: meaning "resembling, or relating to, the moon" it is very often said of gentle, mild, placid persons" ¹⁸⁴) ; although it is the proper mode of addressing a brahman ¹⁸⁵) and it is often employed in connection with other beings or objects — also expressing the idea of "bringing luck, faustus" — kings are often given this epithet: a *saumya*- king is, in the epics, likened to the Moon ¹⁸⁶). On the following pages we shall have to revert to the other *lokapālas* ¹⁸⁷).

The Wind is a god who, according to the *Rāmāyaṇa* ¹⁸⁸), cannot be bound; he serves as the type of the freed saint. He is typical of freedom, being able to go in all directions, and to wander where he desires. Although in the ancient texts the epithets belonging to *Vāta*, the divine element wind, are chiefly expressive of swiftness and violence, he is stated to have been generated for the sake of wealth, which he grants, giving horses, gold, offspring. In the epics he is described as the strongest god, who smashes the demons.

The god of Fire, Manu states, burns a man if he carelessly appro-

182) I also refer to my paper on *The sacred character of Ancient Indian kingship*; see n. 187. For the king = the eight *lokapālas* see also Manu 9, 303 ff.

183) See e.g. Ait. Br. 7, 11; cf. also HOPKINS, *Epic Mythology*, p. 90; MEYER, *Trilogie III*, p. 311.

184) „(Wie der Mond) durch ein mildes Wesen wohlthuend auf die Sinne oder das Gemüth einwirkend, ansprechend" (Petr. Dict.).

185) Manu 2, 125.

186) Cf. e.g. Rām. 6, 111, 124 *rāmaḥ sa saumyatvam upāgataḥ*.

187) This identification of the king and the eight *lokapālas* was amply discussed in a paper read in the Indian section of the VIIIth Congress for the History of Religions: Rome 1955; see n. 182. It will be published in the Acta of the Congress.

188) Rām. 3, 55, 24. Cf. also Mbh. 1, 119, 19; Śat. Br. 8, 2, 3, 5; RV. 7, 90, 2; 3; 6; HOPKINS, *Epic Mythology*, p. 96.

aches the flames; the king's anger however not only destroys the evil-doer himself, but also his family, cattle and property. Besides Agni, the Fire, is a benefactor, a dispeller of demons. In the R̥gveda he is called a monarch (*saṃrāj-*)¹⁸⁹, strong as Indra. He is greater than heaven and earth. When he was born he filled all the worlds¹⁹⁰). Like the king in performing the *nirājana-* ceremony fire is able to cleanse from sin, guilt and impurity in purificatory ceremonies. Agni is brought into close relation with the daily life of man in the sacrifice. He is an intermediary between heaven and earth, transmitting the oblations to the celestial. Hence the belief that he is the divine counterpart of the earthly priesthood: he is the "priest", the chief priest, the most adorable of priests, being constantly invoked to worship the gods. So priesthood may be said to be the most salient feature of his character. To sacrifice is, as we have already seen, one of the king's duties, "worshipper" one of his common epithets. Since he not only conveys the oblations to the gods, but also brings the gods to the sacrifice, knowing the paths between heaven and earth, Agni is constantly and characteristically styled a messenger or intermediary. He is the protector who leads men to happiness; in that capacity he is a leader of men. Gods and men made him the mighty lord of their community (*viśpati-*); promoting the welfare of both parties in accordance with the sacred ordinances (*vrata-*) he visits both parts of the universe¹⁹¹). The king on the other hand was often considered a mediator, who by his mere presence promotes the prosperity of the kingdom and causes or allows the blessings of heaven to reach the inhabitants of the earth. Agni is often called *śuci-* "glowing bright, pure", and the same quality belongs to the king, who is not liable to impurity (*āśauca-*). This detail and other features in Agni's character which may be of interest have already come up for discussion.

Kubera, the lord of the North, is especially worshipped because of his wealth. His are the treasures, in the first place gold. He is the norm of inexhaustible wealth; being united with his wife R̥ddhi "prosperity" he possesses *śrī-* i.e. material prosperity; his happiness

189) R̥V. 6, 7, 1.

190) See MACDONELL, *Vedic Mythology*, p. 98.

191) Cf. R̥V. 2, 9, 2; 3, 6, 5; 6, 15, 1 f. There are more passages in which Agni is described in the same way as the earthly monarch: e.g. 1, 36, 3 his flames extend and his rays reach the sky.

and generosity are proverbial. He is also a god of productivity. Since all kings are under his command, he is called "king of kings" ¹⁹²).

Varuṇa, the god personifying the static aspects of dominion, is the lord of punishment, who holds the sceptre even over kings ¹⁹³). As he binds a sinner with ropes, even so, Manu observes, the king must punish the wicked. The man, however, who desires to expiate sins, can become pure by worshipping this god ¹⁹⁴). He is the great lord of dharma, the famous protector of *ṛta*-, "truth", of Vedic times, the upholder of order, the ruler of the laws of nature, by whose ordinances the rivers flow, and the moon shines. With his eye, which is the sun, he always observes mankind. He is omniscient. His spies and messengers behold and traverse the two worlds. Besides Varuṇa established the broad heaven and earth, keeping them apart (*viṣṭambh*-). Together with Mitra he stretches out his arms. According to the Śatapatha-brāhmaṇa ¹⁹⁵) Varuṇa, conceived as the lord of the Universe, thrones in the midst of heaven. We already know that he is a king and a *samrāj*-. Sovereignty is in a striking manner appropriated to him. Neither the birds nor the rivers can reach the limit of his dominion.

That Indra is among the eight divinities whose particles constitute the king is self-evident. Indra's concern with growth, vitality, rainfall, vegetation and fertility is too well known to be in need of comment. Energetic action is characteristic of him. Representing, in the belief of Vedic man, force, energy and vitality in nature, he was believed to be intimately connected with atmospheric phenomena and with various forms of fertility and vegetative life ¹⁹⁶). He is the bestower of wives, sons and riches ¹⁹⁷). Like other gods of this character, Indra was also credited with a warlike temperament, and with a natural bent for the annihilation of evil powers and enemies of gods and mankind. The Vedic Indra is a demon-slayer, a helper, friend and deliverer of his worshippers. Hence he is the god of battle par excellence, and an irresistible warrior, whose mighty arm gains innumerable victories. He may be regarded as the representative of the dynamic aspects of

192) Thus Mbh. 5, 139, 14; see also HOPKINS, *Epic Mythology*, p. 142; 144 f.

193) Manu 9, 245.

194) Manu 11, 253; 255.

195) Śat. Br. 11, 6, 1.

196) For details see my *Aspects of early Viṣṇuism*, ch. 6.

197) I refer to MACDONELL, *Vedic Mythology*, p. 63; MEYER, *Trilogie* III, p. 302.

leadership. In the ancient literature Viṣṇu is his friend and assistant, in later texts this god, assuming a superior position, becomes the typical fighter of the gods. Hence also the remarkable change in the relation between kingship and these gods. In later times it is Viṣṇu who maintains intimate relations with the royal dignity on the earth.

The Vedic poets are lavish in their praise of Indra's power and greatness; no one is like to him; he is the leader of gods and men, the universal monarch (*samrāj-* 198). He is Śakra, "the mighty one". He is, more than others, in the possession of *ojas*, the creative vital energy; he is the *ugra-* one and able to achieve mighty deeds. So, it is clear that Indra is the prominent helper of fighters, of warriors, the friend and companion of kings and noblemen. The possession of *ojas*, the potency natural and peculiar to Indra, is very often considered distinctive of kingship. Like Indra the king was to protect his subjects, and to combat the wicked; for these purposes he needed physical strength, force and victorious power. He was also the bearer of lustre and majesty. He was a divine being of Indra-like character. He also was expected to secure the prosperity of his people, *inter alia*, by regulating the powers of fertility, by causing rain, welfare, and the growth of crops. It may be suggested that the connection between *ojas* and kingship does not only hint at the authority and impressive personality of the ideal king, but also at his command of a creative energy which was considered a source of prosperity 199). Appearing and receiving honour as a tree — Indra's tree or banner, which is a counterpart of the 'Maibaum' in European countries—, Indra is the central figure of popular festivities which constitute a fertility ceremony par excellence. As we shall see further on it was part of the personal task of the king, whom we know to be Indra's representative on the earth 200), to have these festivities celebrated.

Yama, the ruler of the deceased, is the gatherer of people, because at the appointed time he subjects both friends and foes. In later times he became the god who punishes the wicked, and his name was understood to mean "the restrainer". Like Yama, Manu states, the king is to control all his subjects. When acting as witness and judge the ruler represents Yama.

198) See e.g. RV. 4, 19, 2.

199) See my *Ancient Indian ojas*, p. 18 ff.

200) Kauṭ. AS. 9, 10.

We may conclude this pericope on Manu's theory of the lokapālas as constituents of the royal person by observing that at a later period the title *lokapāla-* is also given to the king ²⁰¹).

Kālidāsa in his *Raghuvamśa* ²⁰²) refers to this belief in saying that the queen bore an embryo formed by the weighty ²⁰³) essences of the lokapālas; the commentator Vallabha quotes the following śloka: from Indra lordship, from Fire brilliancy (majesty: *pratāpa-*), from Hara (Śiva) anger, from Kubera wealth, from the Moon the faculty of causing delight. Nārada ²⁰⁴) gives expression to the view that the king is Indra in visible form; disobeying him means man's destruction; even a weak and undeserving king must be honoured and obeyed. The ruler must be served like a god (*devavat*), because he is a divinity ²⁰⁵). No one should disobey the king by taking him for a man, for he is a great god in human form ²⁰⁶). In poetical descriptions the above gods are said to enter the body of the mother of a future king ²⁰⁷).

Elsewhere, however, the king owes his position to the fact that he is the *sthāna-*, i.e. the abode, support or receptacle of gods, especially of Indra, the lord of aid, and Yama, the ruler and judge of the deceased and Lord of justice (*dharmarāj-*): Kautīlya, *Arthaśāstra* 9 (*indrāya-masthānam*) ²⁰⁸); hence he is anger and graciousness in visible shape, Yama representing the former, Indra the latter. Or he is spoken of as incorporating many gods, Dharma, Bṛhaspati, Prajāpati, Śiva and Viṣṇu ²⁰⁹). He has fivefold form: that of Agni, Indra, Soma, Yama and Varuṇa ²¹⁰). It may be observed that these gods are often called

201) See e.g. Kāl. Ragh. 6, 1 *naralokapāla-*; Kalh. Rāj. 1, 344.

202) Kāl. Ragh. 2, 75.

203) For the magico-religious sense of weightiness see my paper *A propos d'un sens magico-religieux de Skt. guru-*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London 12/1947, p. 124 ff.

204) Nāradaśmṛti, Prak. 20 ff.

205) Mbh. 4, 4, 22; cf. also 14, 63, 24. This reminds us of the Homeric "honour him as though he were a god" (*Iliad* 9, 155; *Od.* 5, 36).

206) Mbh. 12, 68, 40.

207) See e.g. Kālidāsa, *Raghuvamśa*, 2, 75; 3, 11. The essences of the gods are called "heavy": see my paper *A propos d'un sens magico-religieux de Skt. guru-* (see n. 203), London 1947, p. 124 ff.

208) See also MEYER, *Altindisches Buch*, p. 26, and n. 2.

209) Mbh. 3, 185, 28.

210) Rāmāyana 3, 40, 12. Hence they are characterized by heat (severity, fierceness), heroism, gentleness, control (authority including punishment), and purity.

kings. Sometimes the ruler is declared to contain or comprehend (the essence of) all gods ²¹¹).

In other sources ²¹²) the idea of divine kingship finds expression in the belief that the ruler puts on five different forms according to five different occasions. Thus he alternately becomes Agni, Āditya, Mṛtyu, Vaiśravaṇa, and Yama. When he consumes with his powerful energy (*ugreṇa tejasā*) the offenders before him, he is said to put on the form of Agni; when he sees through his agents the acts of all persons, giving them security, he is the Sun; when he kills in anger hundreds of wicked men with their families, he is Death; when he suppresses the evil-doers by punishing them severely and favours the righteous by giving them rewards, he puts on the form of Yama; when he pleases with profuse gifts those who have rendered him valuable services and takes away the wealth of those who have offended him, he is said to put on the form of Vaiśravaṇa (Kubera) on earth.

In other texts the king is said to perform the task of the gods or is instructed to imitate them ²¹³), or also said to act like Yama, to be like Viṣṇu, or god-like ²¹⁴). Thus people call a virtuous king, according to Kālidāsa ²¹⁵), the fifth of the guardians of the quarters. Just as Indra nourishes the people on earth with showers of water, so should a king nourish them with largess ²¹⁶). In a long passage Manu ²¹⁷) describes the ruler's functions or observances (*vrata*-): let him shower benefits on the kingdom as Indra sends rain; let him draw taxes as the sun the water; let him penetrate everywhere through his secret agents as the wind moves everywhere; let him control his subjects as Yama subjects all men; let him punish the wicked as Varuṇa binds them with his ropes; let him be welcomed with great joy like the moon; let him be ardent in wrath (*pratāpa*-) and endowed with brilliant energy (*tejas*), destroying the wicked like Agni; let him support his subjects like the Earth.

211) See e.g. Pañcatantra 1, 120 (*sarvamaya*-).

212) See Mbh. 12, 68, 41 ff.

213) Mbh. 12, 91, 44.

214) See e.g. Mbh. 2, 5, 88; 1, 68, 13; 74, 33.

215) Kālidāsa, Raghuvamśa 17, 78.

216) Mārkaṇḍeya-purāṇa 27, 22.

217) Manu 9, 303 ff. Cf. also Nārada-smṛti 18, (17), 26 ff. Stanza 26: "Kings endowed with immense power (*amitaujasah*) appear in the five different forms of Agni, Indra, Soma, Yama and Kubera".

But this view of kingship does not prevent the same texts from identifying the ruler with the god ²¹⁸), or from stating that he is Yama ²¹⁹), that he is Dharma, i.e. Justice, i.e. Yama, Śakra, i.e. Indra, Bṛhaspati, i.e. the priest of the gods, representing also wisdom and eloquence, and other deities — which, according to the commentator Nīlakaṇṭha means that he is an establisher of justice, a protector and an instructor of what is salutary — but owes his powers to the inspired and holy men of yore (the ṛṣis), because they were afraid to transgress the dharma ²²⁰). It is not possible to quote the numerous passages in which the king is in this way identified with a greater or lesser number of deities. Now his five great functions are compared to those of Agni, of Āditya, — when he watches all beings through his spies —, of Mṛtyu, Vaiśravaṇa (i.e. Kubera), and Yama, then again he is called a father, mother, guru, herdsman or one of the great gods ²²¹). Another view again is that expounded in the Mahābhārata ²²²): the king has something human, being only one quarter Indra; on dying he shall obtain (complete) divinity. Some great kings of older times are held to have been either incarnations of devas or asuras — e.g. Yudhiṣṭhira is a son of the god Dharma and the queen Kuntī ²²³), or of other than ordinary mortal parentage. King Trasasadyu, who R.V. 4, 42, 8f. is called a demi-god (*ardhadeva*-) was born, by divine intercession, in a supernatural way. In the purāṇas all the royal lineages are traced back to the mythical Manu, the son of the sun. Evidence of another view of the divinity of the ruler is found in the Pṛthu legend, to which we shall have to revert. Viṣṇu himself entered into this first king, for which reason people began to adore him ²²⁴).

Or the ruler is described as bearing a portion of Viṣṇu, e.g., in purāṇic conceptions ²²⁵), Rāma. Daśaratha's son represents, according to the Rāmāyaṇa, half of Viṣṇu's personality ²²⁶). Anyhow the funct-

218) Mbh. 12, 91, passim.

219) Mbh. 12, 91, 42.

220) Mbh. 3, 185, 26 ff.

221) For particulars see N. Ch. BANDYOPADHYAYA, *Development of Hindu polity and political theories*, I, Calcutta 1927, p. 290 f.

222) I refer to E. WASHBURN HOPKINS, *Epic Mythology*, Strassburg 1915, p. 64.

223) Cf. also Th. H. GASTER, in *Numen* II/1954, p. 197.

224) Mbh. 12, 59, 128.

225) See e.g. Patil, *Cult. hist. from the Vāyu-purāṇa*, p. 47; 162.

226) Cf. Rāmāyaṇa I, s. 16.

ions of the ruler for a large part coincide with divine powers. Examples of this parallelism are also afforded by the ritual texts. "By Agni the sacrificer discerns the world of the gods, by Soma the world of the pitṛs; in the north part he offers to Agni, in the south to Soma... Agni and Soma are the kings of the gods. They are sacrificed to between the gods, to separate the gods. Therefore men are separated by the king..." 227).

VII.

Being a deva who walks amongst mankind the king is not infallible 228). Like the devas in general he is not above good and evil. Morality is not necessarily a feature in a power or powerful being denoted by the term of deva. Devas may work for good or evil, they may be feared or adored, they are not always patterns of virtue. Accordingly kings are often described as indulging in sensual pleasures of every kind: drinking, women, hunting, gambling. Yet the ruler should not indulge in vices, since he is the norm of morals; and we are told that it was the bad kings of old who to the detriment of their countries practised gambling and other wickedness. The kings are viewed like the gods, who are often called "true" and "not deceitful", who are friends and guardians of honesty; but they are, on the other hand, not above practising deceit even without the justification of a good end.

A bad king who oppresses his subjects may be dethroned and even killed by the brahmans 229). There are several accounts of the humiliation and deposition of kings in the Mahābhārata and the Jātakas, e.g. of Dambhodbhava who despised and maltreated the brahmans 230); of Vicitravīrya who was banished by the citizens — being too fond of women he fell a victim to consumption, and at the same time the

227) Taitt. Saṃh. 2, 6, 2, 1 f.

228) Cf. e.g. Manu 7, 45 ff. and see ALTEKAR, *State and government in ancient India*, Banares 1949, p. 62.

229) See e.g. Śukranitiśāra IV, 7, 332 f.; Yaśastilaka 3, p. 431. Cf. also R. FICK, *Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit*, Kiel 1897, p. 67. It may be remembered that the devas were not considered eternal beings. In popular belief they are thought of as kind and just, not perfect and subject to death and rebirth. Indra and Sakka in Buddhist literature are not free from lust, ill-will, stupidity, and anxiety. See also RENOU, *Civilisation*, p. 137.

230) Mbh. 5, a. 96; cf. also 5, a. 147; Rām. 2, 36; Jātaka 73; 194; 432.

country was afflicted by drought. That the conduct of a bad king was censured in plain terms appears also from such epic 'reflections' as the condemnation of Rāvaṇa's mis-government ^{230a}): "a king who is enslaved to bad habits and addicted to unworthy amusements is held in contempt like fire in which corpses have been cremated ... People do not like to seek refuge with a king who is mean, avaricious, proud and negligent of his duties..." The Mahābhārata ²³¹) also is quite explicit on this point: the king exists for the sake of justice, not for the gratification of his desires and inclinations; "if he observes the dharma he attains to the dignity of a god; if, however, he acts unrighteously, he sinks into hell." When a ruler proved tyrannical, subjects often rose in revolt, and sometimes even killed the tyrant. "A niggard, haughty, negligent, wicked and inaccessible king is killed by his own subjects" ²³²). The author of Mahābhārata 13, 61 ²³³) even calls upon the people to put him to death as if he were a mad dog. Regicide is on the other hand considered a great sin; according to an authority on dharma ²³⁴) a son is even called upon not only to forsake a father who has murdered the king, but also not to perform his obsequies ²³⁵). Another dharma-text ²³⁶) went so far as to impose as an expiatory rite a great religious observance (*mahāvratā-*) for 24 years. However, the delict is seldom mentioned, probably because the murderer of a king, if he did not succeed in taking possession of the throne, received short shrift ²³⁷). It does not seem necessary to explain these facts ²³⁸) by the hypothesis that this was the outcome of a different view of king-

230a) Rām. 3, 5, 33.

231) Mbh. 12, 90, 3 ff.

232) Rām. 3, 33, 16.

233) Mbh. 13, 61, 33.

234) Gautama dh. ś. 20, 1; cf. also 22, 14.

235) "The divine conception" of Indian kingship was vigorously denied by N. Ch. BANDYOPADYAYA, *Development of Hindu polity* ..., 2 vol., Calcutta 1927; 1938, inter alia because the ruler was not considered inviolable and obedience to his authority, irrespective of the manner of discharge of his functions was not inculcated. It is however clear that this author does not take the term "divine kingship" in the sense which is given to it in the Comparative Study of Religion.

236) Viṣṇu-smṛti 50, 11.

237) See also W. GAMPERT, *Die Sühnezereemonien in der altindischen Rechts-literatur*, Prague 1939, p. 83.

238) In the Pañcaviṃśa-brāhmaṇa (6, 6, 5) a sacrifice is described which should lead to the destruction of a king; in pursuing this object vaiśyas and brāhmaṇas co-operated.

ship²³⁹). As a rule the opinion prevailed that only good kings were truly devas²⁴⁰). Only incidentally the view is pronounced that whatever a king does is right²⁴¹), that is to say that even a wicked monarch is inviolable because of his sanctity. We should not forget to distinguish between king and kingship: the king is kingly power and dignity in human form²⁴²). Hence no doubt the view that a man without distinction and also otherwise incompetent, if he were to come into possession of a great and mighty kingdom, would soon be deprived of his glory (*yaśas*) because of the greatness of rulership²⁴³). As might be expected a priori, it is not only sinful conduct, but also disease and disability which disqualify a ruler. Devāpi who suffered from skin disease was, the brahmans declared, not acceptable; Dhṛtarāṣṭra was not eligible because he was blind²⁴⁴). It is a well-known belief that 'sacredness' can reside only in able-bodied men.

Being formed of the *tejas* of all the gods²⁴⁵), the king outshines all beings in *tejas*²⁴⁶), the lustre or fiery energy²⁴⁷), the brilliant principle of supranormal might and dignity²⁴⁸). This possession of

239) KANE, *o.c.* III, p. 27 maintains that the ruler was raised to divinity because the writers on dharma, addressing the people in general, wanted a strong king to preserve the social order. Bad kings and ministers were on the other hand threatened with destruction and death.

240) ALTEKAR, *State and gov.*, p. 52.

241) Nāradaśmṛti 18 (17), 21.

242) Cf. MEYER, *Das altind. Buch vom Welt- und Staatsleben*, p. LXV f.

243) Milindapañho, p. 249 f. T. The same thought is elaborated p. 357 f.: if a man who is unfit for royalty, and unworthy of it, should receive the consecration, he would suffer mutilation, or he would be tortured..., in short, be subjected to various punishments, because being unfit and unworthy, he had placed himself in the seat of sovereignty, and thus transgressed beyond his right limits.

244) Mbh. 5, a. 149; 147.

245) Manu 7, 11.

246) See e.g. Mbh. 1, 171, 17. Many authors make mention of this royal *tejas*, see e.g. Bhagavadgītā, 10, 41 f.; 15, 12; Kālidāsa, Raghuvamśa 3, 15; Kathāsaritsāgara 121, 21; 45. For a detailed description: P. V. KANE, *Hist. of Dharmas.* II, 1941, p. 1206 ff. See in general: J. Ph. VOGEL, *Het sanskrit woord tejas in de beteekenis van magische kracht*, Amsterdam 1930, p. 7 ff.

247) Cf. e.g. Kālikā-purāṇa 31, 93 *tejas ... sūryatulyam* "t. similar to the sun"; 27, 20 *pāvakoṣamatejas-* "whose t. is comparable to that of fire"; 24, 14 *t. samidhyate* "t. is kindled, inflamed" (the verb is usually applied to fuel and fire).

248) In illustration of the concept mention may be made of Kālikā-purāṇa 31, 40 f. where the body of Viṣṇu-the boar is said to lose its strength when the *tejas* is withdrawn from it.

tejas entitles him to respect ²⁴⁹) and enables him to perform great exploits ²⁵⁰). *Mahātejas*- “of great lustre or majesty”, *amitatejas*- “of boundless l. or m.”, etc. are frequent epithets of eminent kings ²⁵¹). The same epithets are also given to the great gods and to illustrious religious men ²⁵²). Mention has already been made of his “majesty, splendour, power, or energy” (*pratāpa*-) which properly is the glowing heat of the sun, to which it is often compared ²⁵³). One of the detailed descriptions of the terrors of anarchy — in a kingless country there will be neither rain nor seed, neither wealth nor wife, neither sacrifices nor festivals — culminates ²⁵⁴) in the statement that, if there is no king who separates good and bad, this world is wrapped in darkness, so that nobody can know what to do.

(*To be continued*)

249) Cf. Bhāgavata-purāṇa 4, 13, 23 “The protector of creatures, even if he is sinful, may not be disregarded by his subjects, because he, by his own *tejas*, bears the *ojas* of the guardians of the quarters”.

250) See e.g. also Mbh. 7, 39, 7 (together with *pratāpavant*-); 100, 11 (*ugraṃ t.*); Rām. 3, 21, 14. On Rām. 5, 1, 34 Rāma’s commentary explains *tejas* by *parābhībhavasāmarthyam* “the ability to overpower others”.

251) See e.g. Rām. 3, 1, 10; 3, 2; 5, 35 (Rāma); *diptatejas*- “of radiant l. or m.” 3, 5, 2 (his brother Lakṣmaṇa).

252) Cf. e.g. Mbh. 3, 99, 64; 107, 29; 14, 5, 4.

253) Cf. also Mbh. 1, 171, 19; 3, 52, 2.

254) Rām. 2, 67, 36 with the commentary.

SHORTER NOTES

SCENES AND SACRAMENTS IN A MANDAEAN SANCTUARY*)

It is probably unnecessary to explain in such an assembly as this who the Mandaeans are. For the benefit of any who have heard of them but have no very clear idea as to who they are and where they live, I should explain that small groups of them live in Lower 'Iraq and S. Persia. They speak—or some of them do—Mandaic, which is a dialect of Aramaic. Their religion is a pagan form of ancient Gnosticism. Their rites include baptism, and ritual meals which have a distant resemblance to the Christian Mass. It was their language which led to my flying out to Iraq last spring, for it is of importance to know how the Mandaean priests pronounce prayers and recitations which they learn as children from their fathers. I decided that the best way to find out was to go out once again to see my friends the Mandaeans, and to get them to recite their liturgical prayers and recitations into a tape-recording machine. I flew out and succeeded in getting about eleven hours recording from several priests, so that part of my mission was successfully accomplished. Whilst in Basrah, however, it occurred to me that one of the priests, an old friend, might consent to allow some of the ceremonies of the five-day feast which they call Panja to be filmed. As a great concession, he gave permission. I was to be allowed to bring a cine-camera into the *mandi*, the sacred enclosure where the Panja ceremonies were to be performed. I borrowed a camera, and was able to persuade a friend, who was a good photographer but had never taken a film in her life, to accompany me to the tiny hamlet in South Iraq where the ceremonies were to be held. No big town has a *mandi*, for the ceremonies are secret, and to attend them, Mandaeans travel to one or two villages, away as far as possible from curious sightseers. Litlata where we went, is a tiny hamlet, a few mud houses on the banks of the Tigris. We lived for the time as guests in the house of a young Mandaean schoolmaster

*) Introductory lecture to a film shown at the VIII International Congress for the History of Religions, Rome, April 1955. The accompanying photographs were taken by Lady DROWER and Mrs. L. SHEARMAN; NUMEN is very obliged for the kind permission of reproducing them.



A man baptized by the priest, who is giving him water to drink from his palm.
Pots to be "baptized" lie on the bank. (Photo by L. SHEARMAN.)



Fig. 1. Priests. Their ritual brazier with the incense cube (*gauqa*) in the recess of the *kintha* (clay-box-altar). (Photo by L. SHEARMAN.)



Fig. 2. The cult hut, built of reeds and mud. (Photo by E. S. DROWER.)



Fig. 1. Priest in his *ras'a*. His mouth is covered with the *pandama*, his *sadra* looped up for baptism, and he holds his ritual staff. (Photo by L. SHEARMAN.)

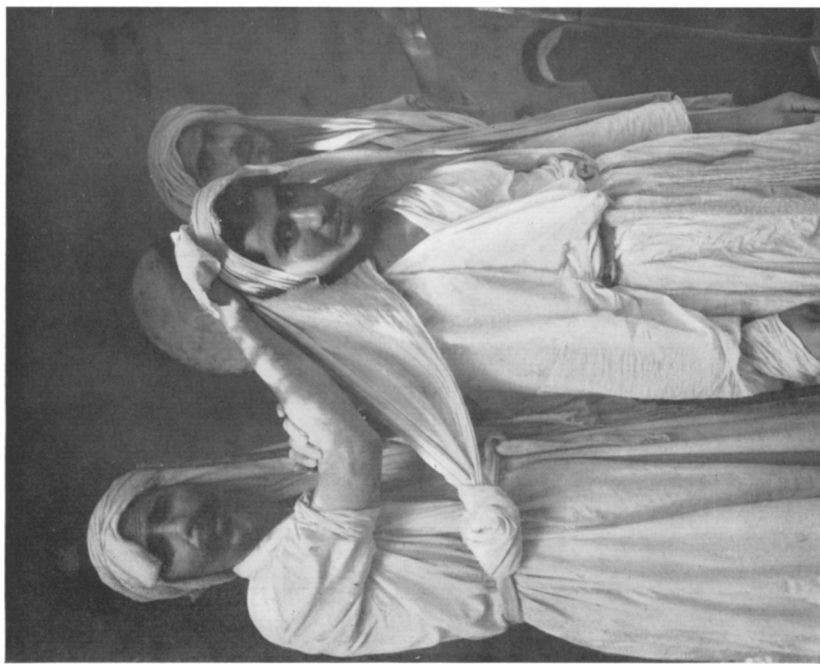


Fig. 2. Consecration of an *ashganda*, assistant to the three priests for the *masiqta*. (Photo by L. SHEARMAN.)

in Qalat-Salih, a large village about half an hour from Litlata. I should like here to record my gratitude to Mrs. Shearman for her plucky partnership during difficult conditions, for we had bad weather, Noah weather, floods, heavy thunderstorms, roads and railroads sometimes cut, mud and other inconveniences. I tell you this that you may forgive shortcomings due not only to inexperience but at times to bad light.

Panja, the five-day feast, began this year on March 31st. When I attended it in 1932 it began on April 5th. Mandaean have a lunar year, twelve months of thirty days apiece, and, in order to bring this into line with the solar year five days and a quarter are inserted between the end of one month and the beginning of another. These five days are holy. Every Mandaean should be baptised then, once or oftener (Pl. I). And every Mandaean should remember his dead, and partake in sacraments for the dead, calling on them by name.

The importance of having a visual record of these ceremonies as far as one is able to see them is obvious. As for the prayer and recitations which accompany them, some of these, according to recent research, may be dated before the last quarter of the third century of the Christian era, for some Coptic papyri of that date contain Manichaean psalms apparently based on Mandaean prototypes. As the prototypes were in circulation before that, and were intended to accompany liturgical rites, the latter must be of a considerably earlier time. We know in fact, that submersion as a religious act, a purification, is extremely ancient. About the time of Christ it was practised in one form or other by several Jewish sects. The baptism of John the Baptist, a case in point, was a form of repentance, not a baptism of proselytes. It washed away sin and symbolised rebirth. This is also the purpose of Mandaean baptism.

You will see in this film that as soon as a person baptised steps on to the bank, he crouches there in his wet baptismal dress, which is called a *rasta*, and waits till other baptised persons join him. Then the priest leaves the water and gives each of them unction, bread and water. First the unction—he passes along the row with a small bowl of sesame paste and smears this across the brow of each person in turn. Then they rise, plunge the right hand and arm into the water and return. The bread is then administered, the *pihtha*. This has just been made by the priest and baked on his ritual brazier (Pl. II, fig. 1). After that he gives them water which he pours from a small bottle into a brass

drinking bowl. Each person drinks twice and throws the third bowlful over his left shoulder. Lastly they stand up, and grasp the priest's right hand with their own. This is a rite called the *kushta*—a solemn form of pact or oath. You will see it being performed several times. Then they crouch again for the final blessing—the priest lays his hand on each head. What is interesting about this post-baptism communion is that it recalls to us that Justin, writing about the very early Christian church, tells us that after baptism a candidate was given bread and a cup of water. And one of the earliest apocryphal gospels, that of St. Thomas, mentions a ritual meal which followed directly on baptism.

Now something about the scene. The *mandi* consists of a little hut built of reeds and mud (Pl. II, fig. 2) in an enclosure which should contain also a date-palm, myrtle bush and a jordan, which is a pool joined to the river by an inlet and outlet, so that the water is flowing. However, when we arrived at the *mandi* in Litlata we found soot from baptised pots lying on the surface of the water, for the Tigris was so high with flood that the water could not flow in and out as it should. The intention was there, and ritual purity is sometimes far from hygienic purity. When the priest enters the pool, the jordan, he stirs the water round three times with his ritual staff and bids all the unclean spirits in the water to depart. He says "Bound are devils and demons! Every demon is exorcised by name ... depart and avaunt!"

You will see that both priests and people baptised wear their ritual dress, a white dress called the *rasta* (Pl. III, fig. 1). Whilst baptising and celebrating sacraments, a priest covers his mouth like a surgeon in the operating theatre and as a Parsi priest covers his during ritual in the fire-temple. Unfortunately, when filming, we managed to miss the moment when the priest brings the end of his turban over his mouth. A priest's dress is like that of a layman's, except that he wears a silk fillet called a crown, and a gold ring. The layman must not only wear his *rasta* at baptism, but when he is married, and, above all, he must put it on before he dies—or someone must put it on for him.

In 'Amarah I stayed for a time in the American Mission hospital there. In their wards they had a Mandaean youth about eighteen, suffering from bilharzia. As often happens they had ignored the early stages of the disease. The boy was an only son. The father was told that the boy's condition was serious. With treatment survival was possible, but uncertain.

He came back and wished to take the boy away, but the doctors dissuaded him. While there was life there was hope. However, the next morning at about five a.m. the father, some relatives and a priest arrived. They made their way to the ward and though the nightnurse tried to stop them, took the lad from his bed, put on his *rasta*, tied his sacred girdle—a very important part of the dress, and took him down and out into the garden. The hospital is by the river Tigris. They brought three bucketsful of the cold river water, and threw them one after the other over the boy. Well, of course he died, there and then, to the horror of the Mission staff. But the father had done what he thought right. He was going to take no chances. He believed that if his boy had died in hospital clothes, and unbaptised, his soul would have encountered terrible difficulties in the world into which it was launched by death.

I spoke about the hut in the *mandi*. It corresponds to the sanctuary in a church, and when once it is purified and washed no-one but a priest in a state of purity may enter it. All Mandaean ceremonies except one, take place outside the hut—and that one ceremony is the *masiqta*, a ritual meal which in some ways is like a Christian mass. It is a long ceremony, and as we did enter the hut we could not film it. But preparations for it went on outside, and these we shall see. For a *masiqta* at least three priests are needed, one of whom must be a head-priest, and an assistant or acolyte called *ashganda*—that is an ancient word, found in Sumerian as well as in Accadian. You will see the temporary consecration of the *ashganda* (Pl. III, fig. 2). You will see the little altars—they are small earthenware stands no bigger than a footstool. Each priest has his own, and his own brazier. You will see the grain examined which is later washed, dried and used for the sacred bread. You will see everything to be used or eaten in the hut being washed. Lastly you will see the sacrifice of a dove—for a tiny piece of dove-meat is eaten at the sacred meal, the *masiqta*,—otherwise it consists of bread, and various fruits and vegetables.

One thing more, because it links up to that story I told you about the boy who died after baptism.

You will see a third type of ritual meal for the dead in this film. It is called the Giving of Clothes. If a person dies, unbaptised and not wearing his *rasta*, the priest looks for a proxy for the dead man or woman as near as possible in sex, occupation and age. On the last day

of Panja, this proxy comes, is baptised, and a perfectly new set of ritual clothes, *rasta*, is brought, dipped in the jordan and dried. Then the proxy puts this on. From that moment he is no longer himself, but the dead man, or if a woman, dead woman. He may not speak. He may only repeat silently words dictated to him by the priest.

On one of the ritual tables five discs of unleavened bread are placed, and small fragments of almonds, walnuts, dates, quince pomegranate, onion, fish, orange or citron, cocoanut, apple, tomatoes, and a minute sliver of the sacrificed dove-flesh. There must be fresh myrtle on the table, a large bowl of water just filled from the jordan, and a little drinking bowl. Lastly a roll of bread, solid and unleavened, called the *şa*.

First the *ashganda* takes the hand of the proxy—the dead person supposedly—and bids him take the *kushṭa*—that is the act of fealty—to Abatur, the spirit who weighs the departed soul and despatches it to its place of purification. If the soul's sin weighs down the scale with its impurity it cannot rise the world of light.

Then the two priests and the head priest break the *şa* between them. Its phallic shape makes it probable that it is a symbol of Life. When they have eaten *şa*, they drink water, eat a little of the sacred food and place a little food in the proxy's mouth. The priests recite the long prayer which asks forgiveness for all dead persons, naming the deceased.

All rise, and then the food on the table is tipped into the river. Not a crumb must remain or fall to the ground. If there is another, or several more, "Giving of Clothes" ceremonies,—for often more than one person has died during the previous twelve months without the proper rites—, then there is usually another proxy or proxies, fresh food and fresh drink and new *rastas* for each of them.

E. S. DROWER

BULLETIN

THE HISTORY OF RELIGIONS IN GREAT BRITAIN

Although many British scholars in the nineteenth century showed strong interest in the history of religions, then taking shape as an academic specialism, and although the third History of Religions Congress was held at Oxford in 1908, no British society, the object of which was solely the scientific study of religions, existed until the British Section of the International Association for the History of Religions was formed in 1954 largely through the efforts of Dr E. O. James, with the assistance of the present writer. The Section now has a membership of forty-seven scholars, most of them connected with the British universities.

The inaugural meeting was held in September 1954 at Exeter College, Oxford, when it was decided to convene a short conference each year. The 1955 gathering met at the University of Manchester on 22nd and 23rd September, and included a refreshingly provocative paper by Dr T. Fish, professor of Mesopotamian Studies at that university, entitled "Marduk and the New Year Festival". He recalled that, in 1918, Zimmern translated an Assur text *KAR* 143 (VAT 9555). This, he claimed, showed that the ritual of the *akitu*, New Year Festival, at Babylon included a dramatic representation of the death and resurrection of Marduk. Zimmern's opinion has been accepted, with few reservations, by many students of Comparative Religion. Professor Fish's examination of the text showed that Zimmern's interpretation had no authority in the text. Two years ago he communicated his doubts to Professor W. von Soden. This resulted in an article by the Professor in the current *ZA*, NF Band 17 (1955), where Zimmern's interpretation is examined thoroughly and found wanting.

The Manchester conference also heard Dr E. O. James, Dr H. J. Rose and Dr S. G. F. Brandon give their impressions of the Rome Congress; and there was an extensive discussion of the place of the history of religions in the British universities, in addition to the routine business customary at such meetings. It was decided to arrange a similar conference at Oxford in 1956.

It is significant that very few of the British universities recognise the history of religions (or the comparative study of religions) as an independent academic discipline. Indeed, only four British universities have full-time teachers of the subject: there is a chair of Comparative

Religion at Manchester, a chair of Eastern Religion and Ethics at Oxford, a lectureship in the History of Religions at the University College of North Wales, and a lectureship in the Comparative Study of Religions at Leeds. At London the history of religions is coupled with the chair of the Philosophy of Religion; while the chair of the History and Philosophy of Religion at Leeds has recently been converted into a chair of Theology. This is not to say that the history of religions is not widely studied in the British universities: usually it is included in some other discipline. Fourteen of the twenty-four British universities provide some facilities in the subject; but generally it has been promoted either by faculties of theology, where it has been regarded as a complement to the philosophy of religion, or by departments of anthropology, many of which, as is well-known, have made a distinctive British contribution to the study of primitive religion. Needless to say, many British classical scholars and orientalists have also turned their particular attention to the religions of antiquity and of the East; but rarely have they envisaged this study as other than a subsection of their main specialism.

There is as yet little indication that British scholars have been attracted by the American or Eastern synthesists who seek some rapprochement between Eastern and Western philosophy; nor is there any indication of a wish to commit the study of the history of religions to the more systematic pattern common on the European mainland. It is widely felt that to accept the history of religions as a clear-cut academic discipline might *ipso facto* imply an acceptance of a particular underlying philosophy of religion, to which many scholars would not wish to commit themselves. Traditional British empiricism seems to prevail in this sphere of academic study as elsewhere; and it is probable that the British Section of the I.A.H.R. will continue to be composed of theologians, anthropologists, humanists, orientalists and philosophers rather than of historians of religion as such.

D. W. GUNDRY

Honorary Secretary,
British Section I.A.H.R.

CENTRE DE RECHERCHES D'HISTOIRE DES RELIGIONS DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Le Centre de Recherches d'Histoire des Religions a été créé pour utiliser les ressources exceptionnelles que l'Université de Strasbourg offre aux études religieuses. Seule en France, elle possède des Facultés d'État de Théologie Catholique et de Théologie Protestante, et à la Faculté des Lettres une chaire magistrale et un Institut d'Histoire des

Religions. La Bibliothèque Nationale et Universitaire, les bibliothèques des différents Instituts universitaires, la bibliothèque du Séminaire protestant, celle du Séminaire catholique comptent dans les divers domaines de l'Histoire religieuse et de la théologie parmi les plus riches de France et même d'Europe.

Le Centre assure la publication d'une collection d'études originales et de textes rares et inédits dont une première série sera consacrée à des écrits concernant l'histoire de la pensée religieuse aux XVI^e et XVII^e siècles.

L'activité du Centre s'exerce dans les domaines suivants de l'histoire des religions: Religions du Proche-Orient (Mésopotamie, Syrie, Asie Mineure, Egypte) — Religions de l'antiquité grecque et romaine — Religion d'Israël et Judaïsme — Christianisme ancien, médiéval, moderne — Islam.

Le Centre de Recherches d'Histoire des Religions est placé sous l'autorité d'un Comité de Direction composé des Doyens des Facultés de Théologie Catholique, de Théologie Protestante et des Lettres assistés de deux professeurs de leurs Facultés respectives. Il a été ainsi constitué:

MM. Andrieu, Doyen de la Faculté de Théologie Catholique, Nédoncelle, Schmitt.

MM. Hauter, Doyen de la Faculté de Théologie Protestante, Héring, Wendel.

MM. Simon, Doyen de la Faculté des Lettres, président du Comité de Direction, Dagens, Laroche.

Des spécialistes étrangers pourront être invités à participer aux travaux du Centre.

PUBLICATIONS RECEIVED

- Th. H. GASTER, *The Holy and the Profane: The Evolution of Jewish Folkways*, New York 1955.
- Lybica. *Bulletin du Service des antiquités de l'Algérie*: Archéologie — Epigraphie, II 1-2, Alger 1954.
- Karl LEHMANN, *Samothrace: A Guide to the Excavations and the Museum*, Institute of Fine Arts, New York 1955.
- I. TRENCSENYI-WALDAPFEL, *The Pandora-Myth*, Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, IV, 1-4, Budapest 1955.
- Mircea ELIADE, *Mystère et régénération spirituelle dans les religions extra-européennes*, Eranos-Jahrbuch 23, 1955.
- C. DIANO, *Il concetto della storia nella filosofia dei Greci* (dal volume *Grande Antologia Filosofica*, II), Milano 1955.
- E. St. DROWER, *The Sacrament Bread of the Mandaeans*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 105, 1/1955.
- R. PETTAZZONI, *Les mystères grecs et les religions à mystères de l'antiquité: Recherches récentes et problèmes nouveaux*, Cahiers d'Histoire mondiale, II-2-3/1955.
- A. GOTSCHICH, *Der Maschalismos und seine Wiedergabe in der griechischen Kunst*, in *Monumentum Bambergense*: Kraftfestgabe, München 1955.
- N. MINISSI, *La tradizione apocryfa e le origini del Bogomilismo*, Ricerche Slavistiche, III (*In memoriam Enrico Damiani*), Roma 1954.
- R. C. ZAEHNER, *Postscript to Zurvan*, BSOAS 17/1955.
- G. MENSCHING, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. Heidelberg 1955.
- S. DONADONI, *La religione dell'Egitto antico*. Milano 1955.
- N. VON ARSENIOW, *Die Verklärung der Welt und des Lebens*. Gütersloh 1955.
- G. DUMÉZIL, *Juppiter, Mars, Quirinus*. Torino 1955.
- M. P. NILSSON, *New Evidence for the Dionysiac Mysteries*, Eranos 53/1955.
- T. SEPPILLI, *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile*. Roma 1955.
- G. TUCCI, *Contributo allo studio del rombo*. Rivista di Etnografia 8-9/1954-55.
- L. VANNICELLI O.P.M., *La religione e la morale dei Cinesi*. Napoli 1955.
- Charlotte VAUDEVILLE, *Etude sur les sources et la composition du Rāmāyaṇa de Tulsī Dās*. Paris 1955.
- Charlotte VAUDEVILLE, *Le Lac Spirituel: Traduction française de l'Ayodhyākanda du Rāmāyaṇa de Tulsī-Dās*. Paris 1955.
- M. SIMON, *Hercule et le Christianisme*. Strasbourg 1955.
- Elena CASSIN, *Symboles de cession immobilière dans l'ancien droit mésopotamien*, L'Année Sociologique, 1952. Paris 1955.
- E. Rivero, *La teologia esistenziale di Karl Barth*. Napoli 1955.
- Inez SCOTT RYBERG, *Rites of the State Religion in Roman Art* (American Academy in Rome Memoirs, XXII), Roma 1955.
- E. O. JAMES, *The Nature and Function of Priesthood*. London 1956.
- Alan J. A. ELLIOT, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore* (Monographs in Social Anthropology, No. 14). London 1955.
- R. PETTAZZONI, *The All-Knowing God*, London 1956.

ZERGLIEDERN UND ZUSAMMENFÜGEN

RELIGIONSGESCHICHTLICHES ZUR MUMIFIZIERUNG *)

von

ALFRED HERMANN

Bonn

Als die ‚charakteristischste ägyptische Sitte‘ hat einst Kurt Sethe die Mumifizierung bezeichnet ¹⁾. In der Tat sind Mumie und Ägyptertum nicht voneinander zu trennen. Die technischen Fragen der Mumifizierung, die Leichenöffnung ²⁾ und die Konservierung der Gewebepartien durch chemische Mittel ³⁾, sind mit Hilfe der Naturwissenschaften heute fast ganz aufgeklärt ⁴⁾. Auch die Entstehungszeit der Mumifizierung im eigentlichen Sinne steht fest. Denn das Grab der Mutter des Cheops ist anerkanntermassen der früheste Fall, wo eine systematische Konservierung vollentwickelt nachgewiesen ist ⁵⁾. Problematisch blieb dagegen ein Brauch, der neben der Ausbildung der Einbalsamierung einhergeht. Flinders Petrie und seine Schüler fanden auf einer Reihe von oberägyptischen Friedhöfen der Vor- und Frühzeit, in Negâde, Ballâs, El Amrah, Deschasche, Tarchân, Medûm ausser den üblichen, als Ganzes in Matten oder Leinentücher eingehüllten Leichen solche, bei denen jedes Körperteil einzeln eingewickelt war. Dabei waren die Gliedmassen oft vom Rumpfe getrennt und

*) Vortrag, gehalten am 30.7.1955 auf dem 13. Deutschen Orientalistentag, Hamburg. Vgl. ZDMG 105 1955, *28 f.

1) K. SETHE, *Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern, Sitzungsber. Berlin* 1934, nr. 13, 3 ff.

2) G. ELLIOT SMITH-W. R. DAWSON, *Egyptian Mummies* (London 1924); L. NICOLAEFF, *Quelques données au sujet des méthodes d'excérération employés par les Égyptiens anciens, L'Anthropologie* 39/1929, 77-92.

3) A. LUCAS, *The Use of Natron in Mummification*, JEA 18/1932, 125-40; *Cedar-tree Products employed in Mummification*, JEA 17/1931, 13-21. Zur Verwendung von Wachs vgl. M. MERCIER, *La Propolis, Mém. Sociét. des Antiquaires de France*, 9e sér., 2/1951, 127-60.

4) Zusammenfassung bei R. ENGELBACH-D. E. DERRY, *Mummification, Ann. du Service des Antiqu. de l'Égypte* 41/1942, 231-65.

5) SETHE, *a.a.O.*, 5f.

unter den Binden befanden sich keine Reste von Fleisch- und Hautpartien. Die Skeletteile waren aber systematisch geordnet und durch die Binden wieder miteinander verbunden ⁶⁾).

Was hat diese Massnahme zu bedeuten und wie erklärt sich ihr Auftreten gerade in der Zeit der sich ausbildenden Mumifizierung? Petrie dachte an Kannibalismus, ohne dabei Zustimmung zu finden ⁷⁾. Auf der anderen Seite suchten um die Jahrhundertwende zB. Alexandre Moret und Alfred Wiedemann in der Zergliederung einen mystischen Sinn, ebenfalls ohne Anerkennung zu finden ⁸⁾. Denn die von ihnen herangezogenen Totentexte waren zT. missverstanden. Auch hatte man damals für manchen ungewöhnlichen Vorgang im Seelenleben der Völker noch nicht die rechten Maßstäbe. Ein anderer Weg, mit dem Phänomen fertig zu werden, war die Bezweifelung einer bewussten Prozedur und die Annahme von natürlichem Zerfall, von Störung durch Grabräuber oder wilde Tiere. Die Zusammenordnung musste man dann als eine Zweitbestattung betrachten. Zu dieser Ansicht neigte Alexander Scharff, der im Falle einer sog. sortierten Leiche aus Diospolis, in deren Augen Karneolperlen lagen, allerdings auch religiöse Motive für möglich hielt. Scharff dachte dabei an die Legende vom zerstückelten und zusammengesetzten Osiris, an welche für diese Art von Grabfunden schon Eduard Meyer und andere erinnert hatten ⁹⁾. Dass der Befund der Skelettierung und Zergliederung einwandfrei ist und auf alle Fälle eine menschliche Handlung vorliegt, bekräftigte ausdrücklich Hermann Junker. Er überprüfte und bestätigte vor allem den Bericht von G. A. Wainwright über die Leichenbehandlung in Medüm bei Mastaba 17 und beim Prinzen Nefermaat aus dem Anfang

6) W. FLINDERS PETRIE and QUIBELL, *Negade and Ballas* (Lond. 1896), 32,62; *Tarkhan I and Memphis V* (Lond. 1913), 27, Taf. 27 nr. 902; *Medum and Memphis III* (Lond. 1919), 12-22, Taf. 15; *Roman Portraits and Memphis IV* (Lond. 1912), 7; *Diospolis Parva* (Lond. 1901), 35 nr. 52; *Deshashe* (London 1898), 15, 20ff. Taf. 35; D. R. MAC IVER and MACE, *El Amrah* (Lond. 1902), 7; vgl. ferner J. LECLANT, *El Qatta, Orientalia* 23/1954, 75, Taf. 17 Abb. 15.

7) PETRIE bei MAC IVER-MACE, a.a.O. Vgl. E. MEYER, *Geschichte des Altertums*⁵ I, 2 (1926), 631; ferner BONNET, s. Anm. II.

8) A. MORET, *Le Culte divin journalier en Égypte* (1902), 75f; A. WIEDEMANN bei J. de MORGAN, *Recherches sur les Origines de l'Égypte* 1/1897, 203ff. Ferner ders., *Das alte Ägypten* (1922), 108.

9) A. SCHARFF, Art. *Grab, Ägypten*: EBERT, *Reallexikon der Vorgeschichte* 4/1926, 460ff.

der 4. Dynastie ¹⁰⁾. Als weiterer Forscher hat sich dann Hans Bonnet zur Frage geäußert und ebenfalls anerkannt, dass es echte Befunde einer bewussten Versorgungsmassnahme dieser Art gibt ¹¹⁾. Bonnets Erklärung, die Fleischpartien seien von diesen Toten entfernt worden, um die Körpergestalt durch die Binden umso besser und weniger vergänglich nachzuformen, überzeugt allerdings nicht. Denn sie erklärt die Gliedertrennung nicht. Und sollte man sich wirklich nur aus sozusagen praktisch-kosmetischen Gründen ohne einen eigenen Sinn einer solchen Mühe unterzogen haben?

Die Bedeutung der Osirislegende im Leben der Ägypter macht die Annahme einer religiösen Bewandnis nicht nur bei der Mumienbereitung, sondern auch bei der Zergliederung doch wohl unausweichlich. Als Todesart des Osiris kennen die Texte von der Pyramidenzeit an neben der Erschlagung durch Seth seine Ertrückung, in wechselnder Verbindung der beiden Versionen. So soll einmal die aus dem Wasser aufgefischte Leiche zerstückelt und so sollen das andere Mal die zerstückelten Glieder des Osiris ins Wasser geworfen oder aus dem Wasser aufgefischt worden sein ¹²⁾. Hieran schlossen sich Legenden an von der Behütung oder Vernichtung der Osirisglieder durch bestimmte Fische oder Episoden von ihrem Verlust, ihrer Auffindung und Bestattung. Noch in spätester Zeit war die Auseinandersetzung um die Osirisglieder lebendig. Denn die Angaben über die Reliquienkultorte des Osiris weichen bei den griechisch-römischen Autoren stark von einander ab ¹³⁾.

Die Zerstückelung des Osiris kann heute allerdings nicht mehr als Vorbild der Leichenzergliederung gelten, seit wir wissen, dass die Osirislegende erst relativ spät ausgebildet worden ist; später jedenfalls,

10) H. JUNKER, *Giza II* (Wien 1934), 53.

11) H. BONNET, Art. *Leichenzerstückelung*, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (1952), 421-3.

12) Zerstückelung der aufgefischten Osirisleiche durch Seth: Plutarch, *de Iside* c. 18. Zerstückelte Glieder ins Wasser gestreut: H. KEES, *Götterglaube im alten Ägypten* (1939), 111. Auffischung der Glieder: 'Ich bin gekommen, dass ich ... dir deine Knochen zusammenfüge. Ich habe dir dein Schwimmendes zusammengerafft. Ich habe dir dein Zerstückeltes zusammengefügt. Ich bin dein Sohn Horus, der seinen Vater rettet' (Pyr. 1684; vgl. KEES, a.a.O., 409a).

13) Zu den 14, 16, 18 oder 42 Osirisgliedern bzw. ebensovielen Kultorten vgl. Th. HOPFNER, *Plutarch über Isis und Osiris I* (Prag 1938), 97-8; KEES, a.a.O., 405.

als die frühesten solchen Grabfunde ¹⁴). Die Wirkung des Motivs der Osirisgeschichte auf andere Mythen und Legenden vollzieht sich in einer noch jüngeren Zeit; so die Anwendung auf das zerstückelte Mondauge ¹⁵) oder auf Horus ¹⁶). Alt ist dagegen die Übertragung auf Seth, dem nach dem Talionsprinzip als Strafe das Gleiche widerfahren soll, was er Osiris angetan hat ¹⁷). Im NR und in der Spätzeit wird nach den von S. Schott publizierten Texten Zerstückelung als Zauberhandlung an einer Sethfigur vollzogen. In Erinnerung an Osiris und Seth werden auch Fische kultisch zerschnitten ¹⁸). Die Zergliederung des Osiris zog also weite Kreise. Auf alle Fälle erweist das eine starke Affinität der Ägypter zur Vorstellung der Körperzergliederung, von welcher die des Osiris nur ein besonders wirkungsvoller Fall gewesen ist ¹⁹). Wo sie zuerst ihren Platz hatte, zeigt etwa der von Osirisgedanken noch unberührte göttliche Stier des 11. unterägyptischen Gaus, Ḥšbw, ‚der Zerteilte‘. Er führt uns in die Jägerwelt, wo der Wildstier gerissen, oder auch zu den Rinderzüchtern, wo das Opfertier geschlachtet wird ²⁰).

Während es nun religiöse Texte gibt, die dem Zerlegen des Opfertieres die Tötung des Osiris hypostasieren ²¹), fehlen Sprüche voll-

14) A. SCHARFF, *Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Frühzeit Ägyptens und während des alten Reiches*, Sitzungsber. München 1947, nr. 4.

15) KEES, a.a.O., 265.

16) Plut. *Is.* c. 20; *de anima procreat.* 27; *de libidine* 6; Athenag. I, 22, 5. Vgl. HOPFNER, *Plutarch* I, 39. 77.

17) Pyr. 1543/9 = KEES, *Lesebuch, Ägypten*, 37; S. SCHOTT, *Urk.* VI 78f. Vgl. KEES, *Götterglauben*, 258; *Totenglaube*, 191ff; HOPFNER, *Plutarch* I, 129. In Pyr. 692 wird Seth von Thot zerstückelt, was vielleicht die doppelte Bedeutung von ḥšb als ‚zerstückeln‘ und als ‚zählen‘ erklärt.

18) Kultische Zerstückelung von Fischen zB. ROCHEMONTEIX-CHASSINAT, *Le Temple d'Edfou* 5, 134, 29ff.

19) Auffällig ist in der ägyptischen Sprache die Häufigkeit von Verben des Zerschneidens, Abhauens, Zerhackens, Zerlegens und Zerstückelns. Vgl. etwa: ḥsq, inin, bhn, šc, šft, štp, cḏ, fdq, hnn, ḥb, škšk, ḥhḥb, tšš, ḏbḏb usw. Die aktive Zerstückelung wird mythologisch ausser an Seth vor allem an Apophis vollzogen (etwa Apophisbuch 29, 14), während für totale Vernichtung sonst das Feuer bevorzugt wird. Noch für Plutarch ist mythologische Zerstückelung (διαμελισμός) aber für die ägypt. Religion charakteristisch; vgl. *de Iside* c. 11.

20) E. OTTO, *Beiträge zur Erklärung der Stierkulte in Ägypten* (1938), 7. Vgl. auch KEES, *Göttergl.*, 12. 258. 404. Wenn beim ‚Bundesvertrag‘ Israels mit Jahwe zur kultischen Besiegelung Tiere zerteilt werden (Gen. 15, 10. 17; Jer. 34, 18), so wird durch die Zerschneidung hier nicht das Geschnittene, sondern der Täter gebunden. Vgl. J. HENNINGER, *Biblica* 34/1953, 344-53; O. MASSON, *Revue Hist. Relig.* 137/1950, 2-55.

21) Pyr. 543, 580. Vgl. KEES, *Totengl.*, 191ff.

ständig, die unter Anspielung auf den Vorgang der Tierzerlegung etwa ein kultisches Zergliedern von Menschen begleitet haben könnten. Die Pyramidentexte behandeln das Thema des menschlichen Körpers und seiner Glieder allerdings häufig. Die einschlägigen Sprüche haben jedoch genau den gegenteiligen Zweck, den man von einer Zergliederung erwartet: aus einem Zustand der Störung, dessen Ursache übergangen wird, wollen sie die Bestandteile des Körpers ordnen und zusammenfügen, um dem Toten Auferstehung und Weiterleben zu ermöglichen. Einem Teil dieser Sprüche ist die Osirislegende bekannt. Die Götter zählen wie bei Osiris die Glieder des Toten ²²⁾. Nephthys und Horus sind seine Helfer ²³⁾. Von Nut, der Mutter des Osiris, heisst es: ‚sie gibt dir deinen Kopf wieder, sie vereinigt dir deine Knochen, sie bringt dir dein Herz zurück in deinen Leib ²⁴⁾‘; sie hat dich zusammengefügt in ihrem Namen Knochenkasten’ ²⁵⁾. Osirisfreie Äusserungen sind in den Gliedersprüchen seltener, aber doch auch vorhanden. ‚Erhebe dich, NN., empfangе dir deinen Kopf, sammle dir deine Knochen, raffe dir zusammen deine Glieder, schüttle die Erde von deinem Fleische. Nimm dir dein Brot, das nicht schimmelt, und dein Bier, das nicht schal wird’ ²⁶⁾. Die Auffassung von einer zum Wiederaufleben nötigen Zusammenfügung hat sich also gelegentlich der Osirislegende bedient, ist aber auch ohne Erinnerung an sie ausgekommen oder kennt Osiris überhaupt noch nicht.

Neben diesen Äusserungen, die auf die Zusammenfügung der Glieder hinzielen, gibt es auch solche über die Zergliederung selbst. Diesen Vorgang erwähnen einige Totenbuchsprüche. In dem gleichen Streben nach körperlicher Unversehrtheit erklären sie die Beeinträchtigung als etwas Schlechtes, dass, wenn es eintrat, überwunden werden muss. So heisst es in Totenbuch c. 43: ‚Ich bin einer, dem sein Kopf (wieder)-gegeben wird, nachdem er abgeschnitten war. Mein Kopf wird nicht von mir fortgenommen werden. Ich bin zusammengeknüpft und neu-

22) Pyr. 179 c; 1297 b/c.

23) Pyr. 616a.

24) Pyr. 828a.

25) Pyr. 616c. Das Wort für ‚Sarg’ qrs hängt etymologisch mit qś ‚Knochen’ zusammen, mit dessen Wortzeichen es auch geschrieben wird. Vgl. SETHE, *Einbalsamierung*, 3. Andere hinzuzuziehende Stellen sind: Pyr. 639a; 840b; 1514b.

26) Pyr. 654; vgl. ferner 858a/b; 9b. — Pyr. 286c: ‚Er hat seinen Kopf (selbst) auf seinen Hals geknüpft, indem sein Hals (nun richtig) an seinem Rumpfe sitzt in seinem Namen ‚Kopfanknüpfer’, indem er (auch) den Kopf des Apisirindes anknüpfte am Tage, da man das Rind mit dem Lasso fing’.

gemacht. Ich bin jung, ich bin Osiris'. In dem von T. G. Allen veröffentlichten Papyrus Ryerson wird ein Wesen als der Urheber der Zerstückelung angeredet ²⁷⁾: ,O du, der du die Seelen fortholst, o du, der du die Schatten zerschneidest, bringe den Ba des NN zu ihm zurück. Lasse seinen Ba in seinem Leib und in seinem Herzen sein'. Den Verlust der Seele durch Zerstückelung bewirkt hiernach eines der Unterweltswesen, wie wir sie in den Königsgräbern des NR den Toten mit Messern bedrohen sehen ²⁸⁾. In dem demotischen Papyrus Louvre 3452, dem sog. ,Livre des Transformations', zeigt eine Vignette den Menschen in seine sieben Glieder zerlegt ²⁹⁾: eine bildliche Wiedergabe des Körperzustandes, bevor die Glieder vergöttlicht als diejenigen verschiedener Tiere erscheinen. Nach diesen Zeugnissen rechnete der Ägypter also unzweifelhaft mit der Möglichkeit einer Zerstückelung im Tode. Wenn er davon redete, bewertete er sie aber negativ und suchte sie durch Zusammenfügungssprüche und -riten oder durch Massnahmen wie die Gliederbandagierung zu überwinden. Der aktiven Prozedur der Zerstückelung sprach er im Ritualspruch keinen religiösen Eigenwert zu, wenngleich diese die Gegenhandlung, deren Endergebnis die Mumifizierung ist, eigentlich erst ermöglicht hat.

Dass die Leichenzergliederung religiös trotzdem bedeutungsvoll sein konnte, nicht nur als extreme Vorbereitung der Zusammenfügung, sondern auch ohne den Ausblick auf diese, zeigen religionsgeschichtliche Parallelen von ausserhalb des Nillandes. Sie geben erst den Hintergrund ab, auf dem die ägyptische Erscheinung gesehen werden muss, um recht verständlich zu werden. Denn im Alten Orient, im altklassischen Raum und über das Mittelmeer-Gebiet hinaus auf der ganzen Erde gibt es Fälle erwiesener Menschenzergliederung, denen auch literarische Äusserungen zur Seite stehen. Das Auftreten bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten legt dabei nahe, in der Phänomenologie der urtümlichen Totenversorgungsarten neben Wasserversenkung, Erdbestattung und Verbrennung noch eine weitere

27) T. G. ALLEN, *Additions to the Egyptian Book of the Dead*, JNES 11/1952, 177-86; hierfür 180f.

28) Demgegenüber ist der Bildnergott Ptah von Memphis derjenige, der die Hälse anknüpft und die Köpfe befestigt, was — wonicht eine zuvorige Abgliederung — eine getrennte Herstellung der Teile bei einer Menschenfigur zur Voraussetzung hat. Vgl. W. WOLF, *Der Berliner Ptahhymnus P 3048*, 12, 1, ZÄS 64/1929, 41.

29) G. LEGRAIN, *Le Livre des Transformations* (Paris 1890), Taf. 9/10.

zu stellen: eben die Zergliederung, die entweder die Vernichtung der ausgesetzten Körperteile durch Tiere zur Folge hatte, oder, bei Bergung der Glieder in der Erde, eine Sonderform der Bestattung hervorrief ³⁰⁾.

In Gräbern zu Mari am mittleren Euphrat aus der Zeit Sargons von Akkad (um 2350 v. C.) wurden Körper gefunden, die vor der Bestattung zergliedert (dismembered) waren ³¹⁾. In Ras Schamra stiess man auf ein Grab des 18./16. Jh., bei dem der Rumpf des Toten in einem Tonbottich steckte und Schädel- und Beinknochen im Boden daneben beigezetzt waren ³²⁾. Man denkt hier spontan an die ugartische Mythe von Baal-Ala'eyan, der zusammen mit seiner Schwester Anat den Unterweltsgott Mot tötet. Anat zerschneidet Mot und sät die auf dem Feuer zubereiteten Fleischteile des Rumpfes im Acker aus, woraus neues Korn aufspriesst ³³⁾. Dem Fund von Ugarit möchte man als weitere Zergliederungen die von K. Bittel in Boghazköi aufgedeckten Schädelbestattungen aus dem 18./16. Jh. anschliessen ³⁴⁾, welche in Jericho neolithische Vorgänger in Palästina haben ³⁵⁾. Spätpaläolithisch sind schon die europäischen Schädelbestattungen in Spa-

30) Der sog. mehrstufigen Bestattung, welche eine Erstbestattung mit Teilvernichtung des Leichnams und eine Zweitbestattung von dessen Resten umfasst, steht die sog. Teilbestattung, bei der Körperteile getrennt von einander beerdigt oder auch nur einzelne Glieder beigezetzt werden, gedanklich durchaus nicht so ferne, wie es in der archäologischen Literatur manchmal den Anschein hat. In den Motiven der Bestattungsarten gibt es Übergänge trotz zugrundeliegender allgemeiner Grundrichtungen. Das im folgenden betonte Motiv altruistischer Hilfe der Nachlebenden für die Toten gilt zwar nicht überall; doch ist es nach Aussage der ägyptischen Totenliteratur auf jeden Fall stärker als etwa eine Furcht vor den Toten: der ägyptische Totenkult erfolgt eindeutig um der Toten willen, nicht so sehr aus Rücksichten auf die Weiterlebenden.

31) G. E. MENDENHALL, *Mari*, in *The Biblical Archeologist* 11 nr. 1 (1948), 5.

32) ILN 1930, 971 Abb. 19; H. BOSSERT, *Altsyrien* (1951), nr. 354 Taf. 105.

33) O. EISSFELDT, *Mythos und Sage in den Ras Schamra-Texten*: Der Orient in deutscher Forschung (1944), 121. Ähnliches wie Anat tut mit den von ihr Zerstückelten Medea. Man wird hier erinnert an den indischen Brauch, die Glieder zerstückelter Opfersklaven zur Erzielung von Fruchtbarkeit auf die Felder zu streuen; vgl. W. MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte* 1 (1875), 362f.

34) H. BRUNNER, *FuF* 28, 11 (1954), 3313 mit Hinweis auf einen Tübinger Vortrag von K. BITTEL.

35) K. M. KENYON, *Excavations at Jericho 1953*, *The Palestine Exploration Journal Quarterly* 85/1953, 86ff Taf. 36f; vgl. *Archiv für Orientforschung* 16/1953, 384. Abb. 11. Zu verschiedenen Anwendungen des Zerstückelungsmotivs in der altorientalischen Literatur vgl. A. JEREMIAS, *Das AT im Lichte des Alten Orients*⁴ (1930), Reg. s.v. Zerstückelung.

nien und Frankreich ³⁶⁾. Der berühmteste Fall aus Deutschland ist die Ofnethöhle in Nordbayern ³⁷⁾. Als ‚Pars pro toto‘ widmete man bei diesen Zergliederungen dem Kopf besondere Aufmerksamkeit ³⁸⁾, während die übrigen Körperteile den Tieren ausgesetzt, verbrannt oder sonstwie besorgt wurden. In Persien, Indien und Tibet wurde Leichenzerschneidung als Vorstufe der Aussetzung und der Vernichtung durch Hunde- und Vogelfrass in Verbindung mit gelegentlicher Schädelbestattung bis in die Neuzeit hinein angetroffen ³⁹⁾. Das Auftreten der Zergliederung in Tibet, dem Rückzugsgebiet ältester Menschheitsbräuche, ist darum besonders wichtig, weil dort die verschiedenen möglichen Versorgungsarten der Toten nebeneinander zu finden sind. Zerstückelung und Wasserbestattung kommen etwa gleichwertig den Bettlern und den Verbrechern zu, während Verbrennung den niederen Lamas widerfährt. Höhere Lamas werden in Monumenten beigesetzt. Der Dalai Lama, das höchste irdische Wesen, wird als einziger mumifiziert ^{39a)}. Aus seinem Totenschrein in Lhasa wächst nach einem Augenzeugenbericht Ernst Schäfers (1938) ein Schwammgewächs, das als Beweis seines Weiterlebens gilt: eine merkwürdige Parallele zum Baum am Osirisgrabe!

Die an vielen Stellen der Erde in alter Zeit auftretenden Zergliederungen und zergliedernden Bestattungen oder die Bestattungen von Körperteilen, zu denen zahlreiche ethnologische Belege auch aus jüngeren Epochen treten ⁴⁰⁾, werden von Äusserungen der Volksliteratur

36) G. WILKE, Art. *Teilbestattungen* in EBERT, *Reallexikon der Vorgeschichte* 13 (1929), 245-7; R. THURNWALD, G. WILKE, Art. *Totenkultus*, ebd. 13, 363-412.

37) E. FRICKHINGER, *Die Vor- und Frühgeschichte des Rieses in Rieser Heimatbuch*² (1923), 90ff.

38) Für den Pars pro toto-Gedanken findet sich in römischer Zeit ein eindrucksvoller Beleg. Das ‚Os resectum‘, dh. der bei Einführung des Leichenbrandes allein noch bestattete abgeschnittene Finger, stellt für die Anhänger der alten Beerdigung den ganzen Toten dar; vgl. F. CUMONT, *Lux perpetua* (Bruxelles 1949), 23, 107 und bes. 388. Die überragende Bedeutung des Kopfes ermöglicht, dass auch dieser den ganzen Körper vertrat.

39) J. J. MODI, *The Tibetan Mode of the disposal of the Dead* (Bombay 1922), 12-21; 26ff.

39a) Die kastenmässige Festlegung der Totenversorgungsart beruht hier anscheinend auf soziologisch-historischer Ablagerung.

40) SCHERKE, *Über das Verhalten der Primitiven zum Tode*, *Pädagog. Magazin* 938/1923, 29ff; HOWITT, *On some Australian Beliefs: Journ. Anthropol. Inst.* 13/1884, 453. Allgemein siehe das Material bei G. WILKE, Art. *Teilbestattung*, EBERT *RL* 13, 245/7.

vieler Länder begleitet. Die Osirislegende ist uns bereits bekannt. Sie wirkte ihrerseits auf die Verbreitung der Bestattungsbräuche nach Art der Mumifizierung. Wenn Schädelbestattungen, welche der Zergliederung manchmal zur Seite stehen, in Ägypten fehlen, so wird diese Möglichkeit im Nilland repräsentiert durch die Sonderbestattung der Kopfreliquie des Osiris ⁴¹⁾. Von der Zergliederung in Ras Schamra und der ugaritischen Mythe der Zerstückelung und dem Wiederaufleben des Gottes Mot war oben schon die Rede.

In Hellas schliessen eine Anzahl literarische Zeugnisse an den Dionysoskult an. Wie Wilhelm Nestle gezeigt hat, erleiden eine Reihe von Gottesverächtern das Schicksal der Zerreißung als Strafe ⁴²⁾. Lykurgos, Pentheus, Orpheus und Hippolyt wurden damit bestraft für ihre Gegnerschaft gegen Dionysos. Diese Todesart ist aber nicht typisch für Gottesverächter oder Straffällige schlechthin. Erst bei den Dionysosgegnern wurde sie zur Strafform, weil diesen Tod Dionysos-Zagreus erlitten hatte, ähnlich wie Zerstückelung die Straffart des Osirismörders Seth geworden war. Die Zerreißung des Dionysos selbst ist natürlich keine Bestrafung. Wie Walter F. Otto gezeigt hat, ist sie der Höhepunkt der dem Gotte eigenen Ekstasis und die eigentliche Erfüllung seines Wesens ⁴³⁾. Von den Gliedern des Dionysos gab Zeus das Herz seiner irdischen Gemahlin Semele, die es verschluckte ⁴⁴⁾. Von ihr ward der gestorbene Gott als junger Dionysos wiedergeboren. Auch nach griechischer Auffassung kann Zerreißung also Vorstufe

41) Das Kopfreliquiar des Osiris ist in Abydos und anderwärts öfters dargestellt worden. Vgl. H. SCHÄFER-W. ANDRAE, *Die Kunst des alten Orients* (1925), 371 (Abydos); H. BONNET, *Bilderatlas zur ägypt. Religionsgeschichte* (1924), nr. 147 (Philae). Den kopflosen Osiris, auch als Mumie, zeigen die Akephalosbilder; vgl. K. PREISENDANZ, *Akephalos*, der kopflose Gott, *Morgenland* 8/1926; ders. Art. *Akephalos*, *Reallex. für Ant. u. Christent.* 1/1950, 211ff. Christl. Heilige mit dem abgeschlagenen Kopf in den Händen setzen den Typus fort. Nach Joh. Chrysostomus in *Juvenin. et Maximin.* 3 (MIGNE, *Patrol. Graec.* 50, 576 D) sind die kephalophoren Märtyrer die stärksten Fürsprecher bei Gott, womit vielleicht zusammenhängt, dass in Sizilien bis in die Neuzeit Geköpfte als heilig galten (G. v. d. LEEUW, *Phänomenologie der Religion* (1933), 221). Zu mittelalterl. Heiligen dieser Art vgl. H. M. PLANTIN, *Les Passions de S. Lucien et leurs dérivées*, Diss. Namur (Louvain-Paris 1954); vgl. *Latomus* 13/1954, 236ff.

42) W. NESTLE, *Legenden vom Tod der Gottesverächter*, *ARW* 33/1936, 250ff. Antike Hauptquelle hierfür ist Nonn. *Dionys.* 10, 294ff; 27, 341; 44, 213.

43) W. F. OTTO, *Dionysos*² (1933), 62ff; 177ff.

44) A. B. COOK, *Zeus* 2 (1925), 210; 1, (1914) 676. Vgl. E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley 1951), 155.

des Neulebens sein ⁴⁵⁾). Als einem dionysischen Menschen wurde wohl allein darum auch Euripides, dem Dichter der Bakchen, Zerreissung angedichtet ⁴⁶⁾).

Dass die Zerreissung geradezu eine Form der Apotheose war, verdeutlichen noch Berichte aus der Römerzeit. Die Erzählung von der Himmelfahrt des Romulus bei einem Gewitter wurde mit einer rationalistischen Version von seinem Ende verbunden. Denn von ihm heisst es weiter, er sei im Senat von den Senatoren zerstückelt worden, wobei jeder unter dem Mantel ein Stück des Leichnams fortgeschafft habe ⁴⁷⁾. Diese Zergliederung lief auf eine praktische Körpervernichtung hinaus. An das Vorbild der Romuluslegende schloss später eine von Sueton und Cassius Dio wiedergegebene Caesarlegende an, bei welcher aber stärker die Vorstellung durchscheint, dass Zerstückelung einem vergöttlichten Menschen zukomme ⁴⁸⁾. In diesem Sinne war zweifellos auch die auf Alexander d.Gr. übertragene Zerstückelungslegende gemeint. — Im Kreis der Medeiasagen ist das Zerstückelungsmotiv einmal ein blosses literarisches Ritardando: die fliehende Zauberin wirft die Glieder ihres Bruders Absyrtos ins Meer, um ihre Verfolger mit dem Auffischen aufzuhalten. Wenn Medea aber Pelias, Aison und Jason zerstückt und sie, ähnlich wie Anat bei Mot, kocht, tut sie es, um die so Behandelten zu verjüngen ⁴⁹⁾. — Nach den hier angeführten,

45) Kultische Zerreissung von Tieren und Menschen als ein Dienst an der numinosen Macht ist in Hellas mehrfach belegt. In Böotien geschah es z.B. am Agrionienfest. In Kreta zerrissen die Frauen einen lebendigen Stier an Festtagen mit den Zähnen, während in Chios und Tenedos in Stücke gerissene Menschen als Opfer dargebracht wurden. Vgl. L. WENIGER, *ARW* 10/1907, 66-8.

46) W. NESTLE, *Die Legende vom Tode des Euripides*, *Philologus* 57/1898, 134-49. Die durchaus unhistorische Legende ist auf Euripides allerdings wohl weniger als einen Weiberfeind, vielmehr einen dionysischen Dichter übertragen worden. Nach der einen Version zerrissen ihn dementsprechend nicht menadische Weiber, sondern Hunde, die ja öfters der Apotheose dienen.

47) ROSENBERG, Art. *Romulus* *PW* I A 1, 1097f.

48) Suet. *Aug.* 7, 95; Cass. Dio 56, 46,2. Gegenüber diestr Legendenbildung dürfte Caesars Verbrennung durch das Volk die auch Plut. *Caes.* 9, 69 wiedergibt, die historisch richtige Überlieferung sein.

49) Diod. 4, 51; Apollod. 3, 4, 3; Paus. 1, 42, 6; 1, 44, 7; vgl. WENIGER, *a.a.O.*, 67; G. THOMPSON, *Aeschylus and Athens* (Lond. 1946), 113.- Bei den 49 Danaiden, die die Köpfe der von ihnen getöteten ägyptischen Gatten in den lernäischen See werfen und die Körper an den Toten von Argos bestatten (Apollod. 2, 1, 4f; Pind. *Nem.* 10, 6f; Aischyl. *Hiket.*) gehen der Wunsch nach Vernichtung und Strafab sicht offenbar zusammen. In die älteren Rache-Regungen ist hier aber ein humanitärer Zug eingeflossen. — Eindeutig Strafe ist Zerstückelung bei

zweifellos noch vermehrbaren Beispielen der antiken Volksliteratur schwankt die Bedeutung des Zerstückelungsmotivs also zwischen der einer praktischen Leichenbeseitigung, einer Strafform und einer Totenilfe.

Eine griechische Bestattungsmassnahme aus ältester Zeit dürfte in diesen Zusammenhang gehören: der sog. Maschalismos. Bei dieser umstrittenen Prozedur von Leichenzergliederung war man sich zumindest darin einig, dass sie dem humanen Denken der Griechen völlig zuwiderliefe⁵⁰). Fraglich blieb aber, ob die Aufreihung der abgetrennten Glieder um die Achseln einer Leiche (die *maschalai*) einem Mörder oder einem Ermordeten zukam. Im einen Fall wären Zergliederung und Zusammenfügung eine posthume Strafe, im anderen, und dies scheint uns wahrscheinlicher, läge eine Sühnung vor. Gewiss war der den Griechen der klassischen Zeit selbst dunkle Brauch von Haus einmal eine Jenseitshilfe⁵¹).

Einige Äusserungen neuzeitlicher Dichter, die überraschend in der gleichen Richtung laufen wie die hier in einen Zusammenhang gebrachten antiken Nachrichten, mögen ihnen folgen. Thomas Mann, ein des Mystizismus unverdächtiger, für Menschheitsfragen gleichwohl zuständiger Zeuge, lässt seinen Roman ‚Der junge Joseph‘ die Idee des Zerrissenen durchziehen. Joseph, der nach Jakobs Befürchtungen von Tieren Zerrissene oder von Menschen Zerstückelte zeigt, wie

2 Reg. 10, 20ff; Daniel 2, 5. Kaiser Caligula gebraucht sie als Folterungsart (Suet. *Calig.*, 27f).

50) Vgl. E. ROHDE, *Psyche* 1^{9/10} (1925), 321/6 der von ‚primitiver Vorstellung griechischen Pöbels‘ spricht. Allgemein ferner M. P. NILSSON, *Geschichte der griech. Religion* I² (1955), 92, 99. — Nach W. KROLL trägt der Mörder die Gliederkette (Art. *Maschalismos*: PW 14, 2, 2060 ff); BOEHM nimmt das dagegen für den Gemordeten an (ebd., 2061f). O. WASER erklärt das Ausreissen von Gliedern des besiegten Feindes als ein Mittel, seine Rache am Mörder zu verhindern (Art. *Giganten*, PW Suppl. 3, 724f). Den Vorgang zeigen vornehmlich etruskische Vasenbilder; vgl. F. VIAN, *Une Gigantomachie étrusque aux Musées de Marseille, Revue des Études Anciennes* 51 (Bordeaux 1949) 26-30 und Taf. 3. Der Maschalismos wird selbst noch im byzantinischen MA erwähnt; vgl. H. HEPDING, *ARW* 9/1908, 146.

51) *Korrektur-Nachtrag*. Prof. PETTAZZONI weist mich freundlicherweise hin auf den soeben erschienenen Aufsatz von A. GOTSCHICH, *Der Maschalismos u. seine Wiedergabe in der griech. Kunst*, in: *Bamberger Abhandl. u. Forschungen* 3 (= Festgabe für B. Kraft), 1955, 349-66. Die material- und ideenreiche Arbeit, auf die hier leider nicht eingegangen werden kann, erklärt den M., welcher auf einer Ringkampfsitte beruhe, wiederum als Versuch des Mörders, die Rache des Gemordeten zu verhindern.

Thomas Mann sagt, den ‚Charakter des Seins als Wiederholung und Rückkehr des Urgeprägten‘⁵²). In freier Verwendung antiker Zeugnisse lässt der amerikanische Dichter Thornton Wilder in seiner biographischen Caesardichtung ‚Die Iden des März‘ (1948) Julius Caesar nach zeitgenössischer Volksmeinung nicht verbrannt, sondern zerstückelt worden sein. Seine Körperteile wären von einer Mysteriengemeinde in verschiedenen Stadtteilen Roms begraben worden. Denn eine Prophezeiung habe besagt, hiervon hänge Roms Zukunft und Grösse ab⁵³). Diese nicht von der Absicht physischer Beseitigung ausgehende Zerstückelung ist deutlich hingestellt als Massnahme zur Erzeugung neuen Lebens. Ein Fall persönlichen Neuerlebens des ‚Urgeprägten‘ ist anscheinend auch das von Rudolf Kassner geschilderte ‚Kindheitserlebnis‘. Der Knabe empfand einen zerschnittenen Baum als Zerstückelung eines mythischen Gottes, die zugleich Geburt war, und in der Unteilbarkeit des Ganzen war ihm das eigene Ich nicht von Natur und Welt zu trennen⁵⁴).

Den Aussagen der Dichter und Schriftsteller fügen sich zum gleichen Thema zwanglos Feststellungen der modernen psychologischen Wissenschaften an. C. G. Jung, auf dessen sonstige Lehren wir uns hier nicht weiter festzulegen brauchen, bezeichnet einmal die Schizophrenie als

52) Th. MANN, *Der junge Joseph* (1934): Im Adonisgärtchen liegt Adonis, vom Eber aufgerissen (75). Die Ketónet, der bunte Rock Josephs, wird mit Zähnen und Nägeln wie von Wölfen zerrissen aufgefunden (207). Das zerrissene Brautkleid zeigt die Nachbarschaft von Hochzeit und Tod (240). Jakob klagt über Joseph: ‚Ein böses Tier hat ihn gefressen, ein reissend Tier hat Joseph zerrissen‘. Dann zerreisst er selbst seine Kleider (300). Jakob sagt zu Eliezer: ‚Mir ist Joseph, Dumuzi, zerrissen‘ (308). Es ist für Jakob eine ‚Versuchung‘, Joseph ‚nach mythologischem Muster‘ ins Leben zurückzuführen. Das soll heissen: die mythisch-kultische Zusammenfügung nach der Zerreißung, wie die Patriarchen sie von den orientalischen Nachbarvölkern her kennen, liefe der biblischen Offenbarungswahrheit zuwider. Denn Zweimal-Erschaffen, Neuzeugen, ist gegen die Schöpfung (323). Darum sagt Jakob: ‚Widersprüche zerreißen mich‘ (325). Erneut wird behauptet: ‚Das Untier hat ihn (Joseph) zerrissen‘ (331). Zu ihrer Verteidigung bringen Josephs Brüder vor, dass nach dem Gesetz wegen des Vorganges kein Schwur nötig sei, wenn vom Zerrissenen etwas vorgewiesen werden kann (334). Jakob hat die ‚mythologische Versuchung‘, Joseph aus 14 Stücken (wie Osiris) ganzmachen zu wollen, endgültig überwunden (336).

53) Thornton WILDER, *Die Iden des März* (1948), nr. 46/100. Der Dichter bezieht sich auf eine angebliche Stelle in den Pliniusbriefen, die ich aber nicht nachweisen kann.

54) Rudolf KASSNER, *Buch der Erinnerung*² (1954) 39/55, bes. 49f. Zum Zerreißungsmotiv bei R. M. RILKE (*Sonette an Orpheus* I, 26) vgl. H. E. HOLT-HUSEN, *Rilkes Sonette an Orpheus* (1938), 110.

gefährliche Umkehrung der Absichten des bewussten Zustandes. Die Aufgabe der ‚Ichhaftigkeit‘ in ihr sei jedoch der Durchgang zu etwas Anderem, was er ‚Individuation‘ nennt. Als Analogie zur sog. ‚Geistes-spaltung‘ erwähnt Jung die Vorstellung gewisser Kranker, ihr Körper sei in Stücke zerhackt. Ihr folge jedoch das Bewusstsein, dass er sich daraus wieder erhole⁵⁵). Aus klinischer Praxis heraus bestätigen Psychiater diesen Befund. Ausser bei Schizophrenen kommt er auch bei Schwachsinnigen und Depressiven vor. Der Gesunde erfährt Ähnliches als Einschlafelerlebnis oder als Traum während des Schlafens, wie einen solchen Zerstückelungstraum mit der geträumten nachfolgenden Zusammensetzung schon Aelian als Beispiel eines antiken Traumheilungswunders überliefert hat⁵⁶). Besonders wichtig scheint mir bei allen diesen Angaben, dass in der Psychopathologie die Ärzte den Umschlag von der Vorstellung der Zerteilung zu der des Wieder-Ganzwerdens als erhöhte Seligkeitsempfindung in der Art kosmischer Gefühle registriert haben⁵⁷). Der Einzelmensch erlebt in dieser Lage offenbar etwas Ähnliches wie das, was Mythos und Ritus solcher Art generell für ihr Objekt erhofften. Bei den Ägyptern war die Absicht des ichbewussten Zustandes ohne allen Zweifel die Körpererhaltung im Tode. Die anormale, bezeichnenderweise nur sporadisch vorgenommene Totenzergliederung konnte zu diesem Ziele hin aber ein Umweg sein mit nicht minderem, ja vielleicht vertieftem Effekte für das religiöse Bewusstsein.

Die Annahme, Körperzergliederung schon als solche, sei es nun von Lebenden oder von Toten, könne durch eine gefährliche Lebensniederrung hindurch zu einem erhöhten Dasein führen, wird nicht nur aus archäologischen, mythologischen, völkerkundlichen, literarhistorischen und klinischen Analogien der näheren und weiteren Umgebung Ägyptens nahegelegt. Sie ist im Nilland selbst ausgesprochen worden. Dies geschah in der späten hermetischen Literatur, welche manches Alte bewahrte oder früher nicht Ausgesprochenes erstmals in Worte fasste⁵⁸).

55) W. Y. EVANS-WENTZ, *Das Tibetische Totenbuch*, mit Kommentar von C. G. JUNG (Zürich 1936), 29ff.

56) Aelian, *nat. anim.* 9, 33; vgl. O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder, Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten* 8, 1 (1909), 81ff.

57) Die psychiatrischen Angaben beruhen auf mündlichen Mitteilungen des verstorbenen Psychiaters Professor Carl SCHNEIDER, des ehemaligen langjährigen Leiters der Neurologischen Abteilung der Anstalten zu Bethel.

58) PsApul. *Asclep.* c. 13; vgl. R. REITZENSTEIN, *Poimandres* (1907), 340, 17.

Wie dies schon Richard Reitzenstein bemerkt hat, erwähnt die unter dem Namen des Apuleius laufende Schrift ‚Asklepios‘ eine Zerstückelung und Zusammensetzung⁵⁹⁾. Der Mysterienpriester Jon berichtet nach Zosimus näheres von einer Vision, in der er ein ‚Pneuma‘ wurde⁶⁰⁾. ‚Es kam ein Mann von Osten und überwältigte mich, indem er mich mit einem Schwerte zerteilte und nach der Körperstruktur zerstückte. Und nachdem er mit seinem Schwert meinen Kopf abgetrennt hatte, löste er die Knochen vom Fleisch und verband er wiederum die Knochen mit dem Fleisch. Dann zündete er es am Feuer in seiner Hand an, bis ich mir bewusst wurde, dass ich körperlich umgeformt (μετασωματούμενος) ein Pneuma geworden war‘. Fast die gleiche Vision berichtet der Gräkoägypter Zosimus aus Panopolis-Achmim von sich selbst. Das Leben auf neuer Stufe in der Zusammenfügung verlangt hier also *expressis verbis* die vorausgehende Zergliederung.

Wenn wir aus dem hier Vorgetragenen die Schlussfolgerung ziehen, so kann wohl kaum ein Zweifel sein, wie die Prozedur der Leichenzerteilung und Skelettierung in den frühzeitlichen Gräbern Ägyptens zu beurteilen ist: als die Spur einer sonst nicht ausgesprochenen Seligkeitshilfe, welche ihre äusserliche Erfüllung und historische Überschichtung durch die sachlich und zeitlich anschliessende Mumifizierung gefunden hat. So ist die Mumie von Haus aus nicht das Ergebnis einer rein rationalen, bloss mechanischen Verewigungstechnik, als das sie zB. im Einbalsamierungsritual erscheinen mag⁶¹⁾. Vielmehr

59) REITZENSTEIN a.a.O., 368. Zu diesem λῦσαι τὸ σκῆνος und der διαμέλισις τοῦ σκῆνου vgl. auch R. REITZENSTEIN, *ARW* 7/1904, 408-11, wo die Auswertung des ägyptologischen Materials allerdings verbesserungsbedürftig ist.

60) REITZENSTEIN, *Poim.* a.a.O. Für die Zosimusstelle ist jetzt auch heranzuziehen: G. St. TAYLOR, *The Origins of the Greek Alchemy*, *Ambix* 1/1937, 88-92. Ein diesen Visionsberichten verwandter Vorgang sind die bis heute begegnenden Bravourstücke indischer Fakire; vgl. A. JACOBY, *Zu den Zerstückelungs- und Wiederbelebungs Wundern der indischen Fakire*, *ARW* 17/1914, 269-86. Zum indischen ‚rope-trick‘ auch O. FISCHER, *Illustrated Magic* (New York 1943) 188, Abb. 207. — In der mittelalterlichen Legende wird Wiederbelebung von Zerstückten öfters erzählt. So beraubte, mordete und zerstückelte nach einer syr. Legende ein Einsiedler einen reichen Soldaten und St. Georg setzte ihn zusammen und belebte ihn wieder (H. GÜNTHER, *Psychologie der Legende* (1949), 300). Nach einer russ. Legende zerschneidet Jesus selbst ein Mädchen und fügte die Teile wieder zusammen, was ihm dann ein Pope vergeblich nachzutun versuchte (O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, 82 mit Parallelen).

61) S. SAUNERON, *Le Rituel de l'Embaumement* (Le Caire 1952), vgl. B. VAN DE WALLE, *Chron. d'Egypte* 28 nr. 56 (1953), 30ff.

ging der Tote vorher in einer widersinnig bis zum Wunsch danach gesteigerten Befürchtung vor dem Verfall hindurch durch die Tiefen der Auflösung zu einem höheren Sein. Daher sprechen die Sprüche, welche vom Gliederzerfall ausgehen und auf Zusammenknüpfung abzielen, anschliessend öfters vom Reinwerden des Toten ⁶²⁾ oder von den Türflügeln des Himmels, die ihm nach der Auferstehung geöffnet sind ⁶³⁾.

Wenn die klassische Mumifizierung der Ägypter dann bei der Ausweidung auf den Umweg der Zerstückelung verzichtet, so hat das Korrelat ‚Zergliedern und Zusammenfügen‘ in der ägyptischen Kultur doch bleibende Bedeutung behalten. In Verbindung mit den Glieder-versen der Pyramidentexte entstand ein literarischer Typ, womit sich nach H. Ranke und W. R. Dawson zuletzt O. Firchow beschäftigt hat ⁶⁴⁾. In diesen Sprüchen werden die Körperteile des Toten als die je eines anderen Gottes vorgeführt, so dass seine Erscheinung aus verschiedenen, teils tierischen Teilen erstet. Wie ich inzwischen in meinen ‚Beiträgen zur Erklärung der Ägyptischen Liebesdichtung‘ darzulegen suchte, schliesst in der Liebeslyrik hieran der literarische Typus des *Wasf* an, die allen Orientalisten bekannte lyrische Beschreibung des Körpers der Geliebten ⁶⁵⁾. Analog zur Dichtung wurde in der Kunst beobachtet, dass der Ägypter den menschlichen Körper nicht wie der Grieche als ein organisches Ganzes sieht, sondern ihn aufbaut aus der Addition seiner Teile, welche im Bilde wie Hieroglyphen einzeln abzulesen sind ⁶⁶⁾. Nicht nur im Entwurf, sondern sogar in der Ausführung zusammengestückt wurden Statuen etwa in Amarna ⁶⁷⁾. Für Fayence-Figuren und für Bronzen ermöglichte in der Spätzeit die

62) Pyr. 2043c.

63) Pyr. 572/4.

64) O. FIRCHOW, *Die Mischgestalt des Toten*, *Mitteil. Inst. Orientforschung* I, 3, 1953, 313-25.

65) A. HERMANN, *Beiträge zur Erklärung der ägyptischen Liebesdichtung in: Ägyptologische Studien*, herausgeb. von O. FIRCHOW (1955), 127ff. Der menschliche Körper und seine Glieder wurden auch zur Veranschaulichung des kosmologischen Weltbildes herangezogen. Danach sind seit alters Oberägypten, der ‚Kopf‘ (h.j.t) und Unterägypten die ‚Hinterteile‘ (phwj), zunächst wohl des Löwen, Menschlichen Körperteilen werden Erdteile in der PsHippokratischen Schrift ‚Von der Siebenzahl‘ gleichgesetzt; vgl. W. ROSCHER, *Über Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift von der Siebenzahl*, *Abh. Leipzig* 28, 5 (1911), 9ff.

66) Vgl. die verschiedenen einschlägigen Arbeiten von Heinrich SCHÄFER.

67) H. SCHÄFER, *Amarna in Religion und Kunst* (1931), Taf. 48.

Zusammenfügung aus Teilen bzw. nach Teilmodellen eine Serienfabrikation, bei welcher die Rumpfe, Köpfe, Glieder und Embleme je nach Bedarf anders zusammengestellt werden konnten⁶⁸⁾, eine Technik, deren geistige Grundlage das ‚Zergliedern und Zusammenfügen‘ geblieben ist. Bezeichnend für die ägyptische Vorliebe für ein solches Denken ist auch die Fabel vom Kopf und dem Leibe, welche in dem bekannten Fragment der 22. Dynastie noch nicht wie später bei den Griechen und Römern auf das Staatswesen bezogen ist⁶⁹⁾. Die grosse Bedeutung des Motivs, dem in Gestalt der Fabel des Menenius Agrippa W. Nestle eine eigene Monographie gewidmet hat⁷⁰⁾, spricht dann auch aus seiner Verwendung etwa durch Paulus im 12. Kap. des 1. Korintherbriefs, wo der Apostel das Verhältnis der Glieder zum Leibe zum Gleichnis erhebt für das Verhältnis der Christen zu Christus⁷¹⁾. Von hier aus nahm dann bekanntlich das weitgreifende christliche Theologumenon des ‚Corpus Christi Mysticum‘ seinen Ausgang⁷²⁾. Den christlichen Ägyptern wurde die altägyptische Auffassung vom Aufbau des leiblichen Ganzen durch seine Glieder als Mittel zur Erlangung der Seligkeit gegenüber gewissen hellenistischen Vorstellungen von der Bedeutung der Körperauflösung wohl ein besonderes Problem, wie dies S. Morenz bei Schenute von Atripe aufgezeigt hat⁷³⁾. Nicht mehr bestand dieses Dilemma dann aber bei Augustinus. Denn unter dem Einfluss antiker Gedanken von der ‚Harmonia‘ erwartete Augustin aus der Zusammenstimmung der Teile die Schönheit des auferstehenden Körpers⁷⁴⁾. — Selbst wo die Jenseitserwartungen für den Körper solch eine Überhöhung erfuhren, entrieten sie nicht ganz des eingewurzelten Wissens vom Zergliedern und Zusammenfügen, das als eine kultische Seligkeitshilfe schon bei der Mumifizierung in den Hintergrund zu treten begann, obwohl es in Ägypten und weit darüber hinaus eine Kategorie menschlichen Denkens und Verhaltens: eine ‚Urprägung des Seins‘ bildet.

68) A. HERMANN-W. SCHWAN, *Ägyptische Kleinkunst* (1940), Taf. 93.

69) G. MASPERO, *Études Égyptologiques* I (Par. 1879), 260; A. ERMAN, *Literatur der Ägypter* (1923), 224; G. ROEDER, *Ägyptische Märchen* (1927), 108.

70) W. NESTLE, *Die Fabel des Menenius Agrippa*, *Klio* 21/1927, 350-60.

71) J. BÉRANGER, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, *Schweiz. Beiträge zur Altert.wissensch.* 6/1953, 236; H. SCHLIER, Art. ‚Corpus Christi‘, *Reallex. für Antike u. Christent.* 3, 437/53.

72) A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi* nach dem Apostel Paulus (1937), 130-43.

73) S. MORENZ, *Altägyptischer und hellenistisch-paulinischer Jenseitsglaube bei Schenute*, *Mitt. Inst. Orientforschung* 1, 2/1953, 250/5.

74) Augustin. *de civit. Dei*, 22, 19.

TRACCE DI UN ARCAICO ESSERE SUPREMO FEMMINILE NEL FOLKLORE BASCO

DI

ALESSANDRO BAUSANI

Roma

È ben noto che il popolo basco ha mantenuto e mantiene resti sia ergologici che mitologici di notevole antichità, per non parlare della singolarissima lingua, una lingua „neolitica” si potrebbe dire, dato che, ad es., „ascia” vi si dice ancora *aitzkor*, da *aitz*, „pietra”¹).

Dal punto di vista storico-religioso gli studi veramente seri sull'antica mitologia basca pre-cristiana — numerose tracce della quale si trovano nel folklore — non sono troppo numerosi, né mi sembra che quelli esistenti siano stati sufficientemente sfruttati dagli storici delle religioni: per non fare che due esempi, la dea che ora ci interessa, Mari, uno dei principali personaggi del più antico mondo religioso basco, non è citata nell'ampio repertorio delle „Grandi Dee” del mondo mediterraneo dato da U. Pestalozza in *Religione Mediterranea*²), né nel noto *Traité* dell'Eliade³) d'altronde così ricchi di rife-

1) Come sempre, bisogna distinguere molto chiaramente fra lingue e caratteri antropologici. Di fronte a una lingua che effettivamente presenta caratteri arcaici di estremo interesse (un riassunto ottimo sul problema si veda nel lungo articolo a puntate di R. LAFON, unico professore ordinario di lingua basca in una università europea, quella di Bordeaux: *L'état actuel du problème des origines de la langue basque*, in *Gernika (Eusko-Jakintza)*, Sare 1947, I-II, pp. 37-49; 151-163; 505-524), gli antropologi non sono concordi su una effettiva antichità del „tipo” basco, malgrado le risultanze di recenti esami che sembrerebbero confermare opinioni come quelle del Bosch Gimpera e del Barandiarán, che fanno risalire la formazione della razza basca attuale al neolitico. (Si veda ad es. *El problema de los orígenes vascos* di P. BOSCH GIMPERA nella rivista suddetta, III, 1949 pp. 39-45, e la relazione delle importanti scoperte del Barandiarán nelle grotte di Urtiaga, pubblicata nella stessa rivista, 1947 pp. 113-128; 265-271; 437-455). Dal punto di vista delle usanze, sono presenti tracce notevoli di arcaismo: basti notare il costume, documentato presso gli antichi Sardi, ma anche presso i primitivi australiani, di riscaldare i liquidi gettandovi dentro pietre arroventate.

2) U. PESTALOZZA, *Religione Mediterranea. Vecchi e nuovi studi*, Milano 1951.

3) M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni* (trad. it.), Torino 1954 (dalla quale sono prese le mie citazioni).

rimenti storici, mitologici e anche folkloristici: d'altra parte non molti fra i bascologi, che raramente si elevano al di sopra di una scienza regionale, sono bene informati delle teorie o dei fenomeni religiosi riscontrabili in popoli e civiltà piú distanti ⁴).

Mio scopo é qui quello di studiare sinteticamente i tratti caratteristici della dea Mari, mostrando come essa presenti, malgrado che sia diventata in seguito — come ben dice il Barandiarán — „un nucleo temático o punto de convergencia de numerosos temas míticos de diversas procedencias”, alcuni aspetti tipici dell' Essere Supremo celeste, nella sua rara forma femminile.

Fonti e Bibliografia. Le principali raccolte di materiali folkloristici baschi sono la pubblicazione mensile *Eusko-Folklore* (1921-1936, II serie, dall'anno 1947 in poi); *Anuario de Eusko Folklore* (14 voll., Vitoria, 1921-1934); W. WEBSTER, *Basque Legends*, London 1877; J. VINSON, *Le Folk-lore du Pays Basque*, Paris 1883; CERQUAND, *Légendes et récits populaires basques*, in *Bull. de la Soc. des Sciences, Lettres et Arts*, V (Pau 1876); R. M. DE AZKUE, *Euskalerrriaren Yakintza*, Madrid 1935-1947 (4 voll., illustrati, in basco e in spagnolo). Nei detti lavori si troverá ulteriore bibliografia locale. Fra gli studi di insieme sulla religione e la mitologia basche precristiane vanno soprattutto considerati quelli del solerte antropologo basco, sac. José Miguel de Barandiarán, specialmente *La religion des anciens Basques*, Enghien 1923 (in *Compte-rendu la IIIe session de la Semaine d'Ethnologie Religieuse*); *Mari, o el genio de las montañas*, S. Sebastián 1923 (in *Homenaje a D. Carmelo de Echegaray*); *Huellas de artes y religiones antiguas del Pueblo Vasco*, Vitoria 1935 (in *Homenaje a D. Eduardo de Escárzaga*); *Die prähistorischen Höhlen in der baskischen Mythologie* (in *Paideuma*, Frankfurt 1941), lavoro ripubblicato in spagnolo (col titolo *Las cavernas prehistóricas en la mitología vasca*) nella rivista *Cuadernos de Historia Primitiva* (I, Madrid 1946, pp. 71-89); *Contribución al estudio de la mitología vasca*, Mendoza 1952 (in *Homenaje a Fritz Krüger*, t. I, pp. 101-136); *Euskal-Mitologiaren*

4) Cosí, a puro scopo di completezza bibliografica, citeró J. THALAMÁS LABAN-DÍBAR, *Mari-Ishtar*, in *Gernika: Cahiers de culture humaniste basque*, S. Jean de Luz 1951, pp. 100-104. Lo stesso autore ha pubblicato in questa rivista di divulgazione (da non confondersi con quella citata nella nota 1) altri brevi articoli sulla religione basca precristiana.

Ikaspiderako. V. Lurreko Numenak. „Mari” (in *Euzko Gogoa*, V, 11-12, Guatemala 1954, pp. 198-202). Sullo stesso argomento é importante lo studio di J. Caro Baroja, *Sobre la religi3n antigua y el calendario del pueblo vasco*, Madrid 1948 (in *Trabajos del Instituto Bernardino de Sahagun*, t. VI) ⁵).

La posizione storica della „dea” Mari nel quadro della mitologia basca. Gli studi sopra citati forniscono un quadro di insieme della mitologia basca precristiana nel quale sembra abbastanza agevole distinguere vari strati sovrapposti di diseguale antichità, dovuti ai contatti che il popolo basco ebbe con civiltà che si susseguirono attorno al suo territorio e che agirono su un fondo più antico di credenze. Appare infatti evidenti, come ha mostrato il Barandiarán, che sotto un primo strato di leggende cristiane, se ne trovano almeno altri tre. C'è uno strato che si potrebbe chiamare romano, al quale appartengono, p. es., le leggende sulle „lamie” (basco *lamiak* o *lamiñak*, termine che tradisce l'origine latina); a questo segue in profondità uno strato indoeuropeo comune preromano al quale apparterrebbero concetti come quello del sole inteso come femminile (*amandre*, „nonnina”) o quello del dio celeste *Ortzi*, corrispondente semanticamente a *Dyaus* („giovedì” é in basco *ortz-egun*, „dies Jovis”) ⁶), o dei ciclopi ecc.; si giungerebbe infine a un terzo strato pre-indoeuropeo, caratterizzato da leggende e credenze riguardanti esseri zoomorfi abitanti precipizi e caverne, sopra i quali tutti sovrasta la dea Mari ⁷).

Comunque siano da interpretare le leggende relative a Mari, esse farebbero parte, dunque, dello strato più profondo e antico dei vari residui, attualmente rintracciabili nel folklore, della antica religiosità di questo popolo così tenacemente conservatore.

Le caratteristiche principali della „dea” Mari ⁸). 1) Il nome Mari è

5) Anche il noto storico e filologo spagnolo M. MENÉNDEZ Y PELAYO si occupó delle religioni precristiane dei baschi nel primo e nell'ultimo capitolo della sua nota opera *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid 1880-82 (n. ed. 1911-18 in tre voll.).

6) Si vedano però a questo proposito le considerazioni che faremo più oltre.

7) Se si deve prestar fede ad alcune testimonianze non perfettamente sicure é a questo stadio antichissimo che si dovrebbe far risalire anche l'usanza della *covade*, attribuita ai Baschi e propria di vari popoli primitivi Cfr. J. BOWMAN, *La covade*, in *Revue Anthropologique* 35/1925.

8) Nella descrizione delle qualità e delle forme di Mari seguo, fra le opere

di incerta provenienza. Nel basco comune esso è anche nome proprio cristiano, *Maria*; ma il fatto che in qualche zona del paese basco (ad es. ad Atáun) *mari* sia anche usato come nome comune nel senso di „signora”, „donna”, ha fatto pensare alla possibilità di una origine diversa da quella del nome cristiano „Maria”: più probabile è una fusione dei due sensi, e una penetrazione secondaria di elementi addirittura cristiani nel ciclo di Mari può forse essere ammessa ⁹⁾).

2) Il nome *Mari* è talvolta accompagnato da appellativi come quello di *andre* (signora), *dama*, *señora*, tal' altra invece lo stesso essere è chiamato „strega” (*sorgiña*) (Abbiamo *Anbotoko señora* e *Anbotoko sorgiña*, „la signora” o „la strega” di Anboto): chiaro segno del progressivo scadimento del nume femminile a strega.

3) Mari è essere dichiaratamente femminile, anzi „una donna *sui generis*, speciale” (*emakume bat bere modukoa*, come si esprime un testo di Amezketa raccolto da Azkue ¹⁰⁾).

4) Di essa si narrano anche particolari sulle sue relazioni familiari: si sarebbe sposata infatti con un giovane di cui si cita anche il luogo d'origine, e avrebbero avuto sette figli. Il marito, un giorno, volle portarla in chiesa insieme con i figli, ma essa gli voló via nel cielo ravvolta di fiamme. Una leggenda (Azkue, I, p. 367) ne dà anche il luogo di nascita, Lazkano. Avrebbe altre sei sorelle, tutte chiamate Mari come lei (caso di moltiplicazione parallelo a quello delle Madonne di varie località anche del mondo cristiano: c'è un detto basco secondo il quale „le Vergini basche son sette sorelline”) ¹¹⁾.

5) In una leggenda appare un marito mitico, *Maju*, che si manifesta in forme simili a quelle di Mari. I due numi si incontrano in tempeste di pioggia e di grandine.

sopra citate, specialmente la chiara esposizione del Barandiarán in *Contribución al estudio de la mitología vasca* (pp. 110-124).

9) Come si vedrà in seguito, a Mari si dà un marito e se ne fa una persona vissuta sulla terra. Questo, oltre ad essere spiegabile col decadere del mito a episodio di magia e di Mari da dea a strega per influsso cristiano (o forse, si veda in seguito, già precristiano), non ha in sè nulla di strano. Anche di altri Esseri Supremi celesti di popoli primitivi si dice, ad es., che furono in altri tempi sulla terra ed ora stanno in cielo (basti citare il caso di *Bundjil* presso le tribù Kulin dell' Australia sud-orientale. Cfr. PETTAZZONI, *Dio*, Roma 1922, p. 17).

10) *Op. cit.* II, p. 46.

11) Mari ha anche dei figli, secondo alcune leggende, uno buono (*Atarrabi*) e uno cattivo (*Mikelats*) che eseguono i suoi ordini, specialmente nel campo meteorico. Altre volte si tratta di due figlie.

6) Mari si manifesta nelle forme seguenti, chiaramente divisibili in forme zoomorfe e forme non-zoomorfe: è una signora elegantemente vestita che sostiene nelle mani un palazzo d'oro¹²); è una signora assisa su un carro tirato da quattro cavalli che attraversa il cielo durante le tempeste¹³); è una donna che vola per l'aria lanciando fiamme; è una donna che attraversa il cielo avvolta di fuoco, in posizione orizzontale; una donna che lancia fuoco e fiamme trascinando una scopa o una catena (chiara allusione al rumore della tempesta); vola nell'aria filando il fuso¹⁴); vola nell'aria con un lungo strascico¹⁵); quando Mari vola nel cielo ci son tuoni e lampi o il tempo è afoso o incostante; il segno del suo arrivare a destinazione, quando vola da un capo all'altro dell'orizzonte, è un grosso sparo; è una donna che dirige le nubi; è una donna che spartisce la pioggia e manda la grandine; si manifesta in forma di raffica di vento; si manifesta come nube bianca; si presenta in forma di arcobaleno¹⁶); si mostra in forma di globo di fuoco; è una grande donna con la testa circondata dalla luna piena; è una donna a cavallo d'un ariete; è donna con i piedi d'uccello; è donna con i piedi di capra; si manifesta come un caprone, come un cavallo, come una giovenca, come un corvo¹⁷), come un avvoltoio, come un albero con la parte anteriore in

12) Il che ricorda l'immagine del tempio cosmico, il tempio costruito sul modello del cielo, della mitologia babilonese, ebraica ecc., sul quale si vedano abbondanti materiali in R. EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt*, München 1910, II, pp. 606 segg.

13) Anche questo è motivo uranico ben noto.

14) Questo potrebbe essere allusione mitica al diffuso concetto della filatura o tessitura del cielo (vedi avanti) o semplicemente, come il trascinar scope o catene, allusione a ronzii e sibili atmosferici di tempesta o preludenti alla tempesta.

15) Spesso anche in altri ambienti culturali gli dèi dei fenomeni atmosferici son forniti di un mantello o strascico. Si pensi al mantello di *Adad*, dio babilonese appunto della tempesta (*Adad* fu anche identificato al *Ba'al Šamīm*, „signore del cielo” siriano e all'iranico *Ahuramazda*, pure dio celeste, e al romano *Juppiter Coelus*. Cfr. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929, p. 137). E, da un punto di vista meteorico, si ricordi il tempestoso mantello di Wotan e il fatto che i maghi nordici producono la pioggia col far svolazzare una pelle o un manto.

16) L'arcobaleno, come è evidente, sta in molteplici e frequenti relazioni con l'Essere Supremo uranico di moltissime civiltà primitive. Non di rado è appercepito femminilmente (cfr. PETTAZZONI, *op. cit.*, p. 343).

17) Il corvo, o un altro grande uccello, è spesso, nelle civiltà primitive, la personificazione mitica del tuono e del vento. P. es., presso i Tlinkit (America Settentrionale) l'Essere Supremo celeste tende a fondersi con tale figura.

forma di una donna, come un albero fiammeggiante da ogni parte, come una falce di fuoco.

7) Mari, ed è questo un tratto particolarmente interessante, usa dei fenomeni meteorici come mezzo di punizione dei misfatti. Mari condanna specialmente la menzogna, il furto, le vanterie false, il mancare alla parola data, la mancanza di rispetto alle persone e l'egoismo. Tali delitti sono, come si vede, quasi tutti collegati alla „falsità”, particolarmente punita da Mari, la quale, si dice, con espresione basca pressoché in traducibile, che arricchisce la sua dispensa *ezagaz eta baiagaz* (letteralmente „con il sì e con il no”). Se, per es., un pastore, per vanteria, dice di avere 110 pecore invece di 100, Mari glie ne toglie per punizione dieci; dieci ne avrebbe anche perse il pastore se la sua falsità fosse stata in senso negativo, cioè avesse affermato di averne solo 90, per non darne qualcuna a un povero. Il castigo principale di Mari è, oltre a questo che si è detto, l'invio di turbamenti interiori ai trasgressori, ma, soprattutto, la grandine, le tempeste, i fulmini. Nel paese basco si crede che il fulmine sia una pietra affilata (una specie di ascia neolitica) lanciata da Mari o da geni a lei subordinati; un'ascia (attualmente un'ascia d'acciaio) è usata come mezzo apotropaico contro il fulmine, e allo stesso scopo serve una falce (Mari, come si ricorderà, è rappresentata talvolta anche come una falce di fuoco che attraversa il cielo).

10) Se si incontra Mari bisogna darle sempre del tu, e quando si dovesse uscire dalla sua caverna bisogna farlo camminando all'indietro; nella sua „casa” non bisogna mai sedersi. Comunque, entrare nella caverna di Mari senza esservi invitato è molto pericoloso: nessuno la può avvicinare mentre si pettina nella sua caverna (Azkue, I, p. 368).

11) Mari conosce le cose nascoste ed era consultata in casi particolarmente difficili, come testimonia (oltre a leggende folkloristiche) anche il medievale *Livro de Linhagens*¹⁸), che cita un caso di consultazione con Mari per trovare il modo di liberare un prigioniero dei Mori.

13) Mari premia chi crede in lei (il Barandiarán cita il caso di viandanti che furono facilitati a superare rapidamente impervie montagne per la loro fede in quel nume), e, anzi, le viene offerto una specie

¹⁸) Libro che raccoglie leggende su antenati di famiglie nobili. Mari sarebbe stata considerata dai signori di Biscaglia una loro antenata. Le tradizioni a questo proposito riferite dal detto libro sono del XIV sec.

di culto, specialmente per evitare tempeste, grandine e fulmini che potrebbero far male ai greggi. Così i pastori pare usassero portare alle sue caverne in dono un ariete. Si citano persino casi di messe celebrate sull'ingresso di qualche suo antro nei monti per evitare la grandine, di pellegrinaggi a una sua grotta in Bidarray con deposizione di monete nella caverna (uso antichissimo: si trovarono in certe grotte anche monete dell'epoca romana). Nel sec. XIV i signori di Biscaglia depositavano su una roccia montana, all'aria aperta, interiora di vacche macellate per Mari, che essi consideravano loro antenata.

12) Mari ha una schiava e prigioniera che si chiama anche Mari come lei (il che ha spesso portato a confusioni, di grande interesse per la nostra tesi, fra i due personaggi). Questa Mari II (per così esprimerci) sembra abbia caratteri più specificamente tellurici della sua padrona. Mari II è portata nelle regioni sotterranee per una promessa di sua madre, o una maledizione di sua madre causata da disobbedienza della figlia. Talvolta è Mari stessa che si impossessa della giovane tenendola prigioniera nella sua caverna. A questa seconda Mari non sembrano attribuirsi fenomeni uranico-meteorici.

Interpretazione. Il Barandiarán, alla fine della sua trattazione di *Mari*, giunge alla conclusione che essa si deve considerare come simbolo (o, aggiunge, „forse personificazione”) della Terra. È indubbio che nella figura di Mari, quale ci viene presentata dall'insieme delle attuali leggende basche che la riguardano, esistono anche elementi tellurici, ma essi non mi sembrano così centrali da far pensare a una identità Mari-Terra. In primo luogo può sembrare significativo il fatto della abitazione di Mari in caverne. La cosa è importante ma non decisiva. Conviene tener presente che le caverne ove Mari dimora sono caverne montane. Ora l'abitazione in alte caverne sui monti e il dominio dei fenomeni atmosferici e celesti non sono aspetti necessariamente in contrasto. Abbiamo altri esempi di dèi celesti collegati con montagne, a cominciare da Zeus. Il dio celeste supremo dei Guanci si adorava su montagne e vi era anche un culto, connesso, in caverne¹⁹⁾. Il dio celeste dei Yurakare è visto 'anciar folgori dall'alto dei monti²⁰⁾. Il dio celeste che manda la pioggia presso i Kol del Bengala è personi-

19) PETTAZZONI, *op. cit.*, p. 253.

20) id. *op. cit.*, p. 343.

ficato anche come montagna, e gli indigeni portano offerte alla sua caverna ²¹). L'Eisler nella citata sua opera sul „Manto Cosmico” menziona l'idea mitriaca della „Caverna come cielo” rintracciandone le origini nella cosmologia babilonese ²²). L'Essere Supremo celeste australiano *Bundjil* abita al di sopra del „cielo scuro”, sentito come una montagna ²³), ed è ben noto che gli Irani, secondo Erodoto (I, 131), sacrificavano al Dio del cielo „sulle montagne più alte”. Anche l'Essere Supremo celeste femminile dei Bilqula *Qamaitis* ²⁴) abita in un luogo che ricorda una caverna, come la bocca di un gran mostro alato in alte regioni.

Più indicativi di un carattere tellurico di Mari potrebbero essere alcuni suoi aspetti zoomorfici, specialmente quelli di giovenca, di ariete o di caprone, o (raro) di albero ²⁵). Specialmente il caprone, e un animale chiamato *aker-beltz* (caprone nero), sembrano essere numi chiaramente sotterranei nella mitologia basca; e, come dicemmo sopra, la prigioniera di Mari (la seconda Mari) confinata nella caverna a lavorar per la padrona, pare una Mari chiaramente tellurica. Vero è che gli animali cornuti cui Mari è collegata, per non parlare del suo aspetto — documentato in una sola leggenda — di donna col capo circondato dalla luna piena, accennano, meglio che alla terra, a una ierofania lunare. Se a questo si aggiunge che la luna domina i fenomeni della pioggia e del tempo in molte mitologie primitive e nel folklore moderno, e che in qualche leggenda Mari vien collegata con un serpente (*sugaarr*), animale tipicamente acquatico-lunare, la tentazione di farne un simbolo lunare si fa molto forte. Ma quello che più

21) cfr. *ERE*, vol. X, p. 564.

22) R. EISLER, *op. cit.* II, p. 616. Ma il cielo come volta rocciosa è idea presente anche in molti popoli primitivi. Si veda PETTAZZONI, *Onniscienza di Dio* (Torino 1955), pp. 447-48, 505.

23) HOWITT, *The Native Tribes of South East Australia*, London 1904, p. 490.

24) PETTAZZONI, *op. cit.*, p. 271: *L'Onniscienza di Dio*, pp. 530, 628.

25) È interessante però che anche la dea celeste egiziana Nut ha un' epifania arborea. Cfr. Ph. VIREY, *La religion de l'ancienne Egypte* Paris, 1910, p. 243 fig. 16, che presenta la dea celeste Nut come un albero fornito di braccia. La coincidenza mi sembra particolarmente notevole (si vedano sulla dea Nut ulteriori considerazioni più avanti). L'albero, del resto, non è epifania unicamente ed esclusivamente tellurica. Esiste anche il concetto di „albero luminoso celeste” studiato ad es. dallo SCHWARTZ, *Der himmlische Lichtbaum, eine prähistorische Weltanschauung*, *Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwiss.*, 20/1890, 89 segg. Ben noti sono gli „alberi cosmici”, l'albero con le radici nel cielo o con le fronde nel cielo, etc.

si oppone a questa identificazione mi sembra essere la mancanza totale di ogni collegamento di Mari con fenomeni quali la crescita delle piante, la gravidanza, le mestruazioni e in genere tutto il ciclo sessuale della donna, al contrario di quanto avviene nel folklore un po' di tutto il mondo con le ierofanie lunari, e anche in quello basco con la luna (*illargia*) ²⁶). L'unico simbolo sessuale che mi sembra riscontrare in Mari è quello del „pettine”, notoriamente simbolo dell'organo genitale femminile ²⁷), ma è cenno troppo debole e isolato per impostarvi un collegamento più vasto con il ciclo luna-donna.

Anche la leggenda che presenta Mari volante nel cielo mentre fila il fuso potrebbe far pensare al vasto complesso di mitologemi e leggende lunari relative alla „tessitura del cielo”, che trova riscontro persino presso i lontani Miao precinesi ²⁸) e al collegamento fra tessitura cosmica e luna che sembra abbastanza frequente. Ma anche in questo caso conviene fare i conti con la possibilità che la tessitura del cielo sia concepita come opera di un essere celeste: a mio parere va interpretata in tale senso la concezione dell' Essere Celeste come ragno, per es. nel caso di Puluga degli Andamanesi, di Sussistinnako dei Sia (Pueblos), di Kamuscini dei Bakairi (Sud-America) ²⁹).

D'altro lato ci sono non pochi argomenti che a mio parere stanno a favore di una originaria concezione di Mari come divinità femminile del cielo. Essi mi sembra siano i seguenti: 1) Mentre alcune delle caratteristiche sopra citate compaiono solo sporadicamente in alcune

26) I bascologi discutono ancora sulla etimologia di questo singolare vocabolo che, letteralmente, significa „luce dei morti”. A questo proposito cade acconcio far notare che la dea Mari non entra quasi in nulla in credenze relative ai morti, campo tipico degli esseri ctonico-lunari. Si ricordi che anche nel folklore basco la luna „feconda le piante” (elemento di cui non v'è traccia nel ciclo di Mari).

27) Cfr. PESTALOZZA, *op. cit.*, p. 201.

28) In un mito cosmogonico Miao (riportato nel volume di D. CROCKETT GRAHAM, *Songs and Stories of the Ch'uan Miao*, Washington, 1954. *Smithson. Misc. Coll.* v. 123, pp. 12-14) il cielo è tessuto da un essere femminile, Na Bo Ha, insieme con un uomo.

29) Tale mi sembra il vero senso della personificazione zoomorfica del dio celeste come „ragno”, che il TROMBETTI (*Puluga, il nome più diffuso della divinità*, in *Rend. dell' Acc. d. Sc. dell' Istit. di Bologna*, V, 1920-21, p. 63) troppo semplicisticamente volle spiegare come suggerita dalla figura del lampo. Del resto il cielo stesso è chiamato „ragno” dai Duala (PETTAZZONI, *op. cit.*, p. 191); sono note le connessioni di Varuṇa con i concetti di „rete”, „laccio” (cfr. *Rigveda*, I, 24, 15, ecc.).

leggende, i tratti atmosferico-meteorici sono presenti in tutte o quasi (insieme, lo ripetiamo, con quelli che la collegano a caverne montane). 2) Come ha ampiamente e in più luoghi dimostrato il Pettazzoni (vedi ora *Onniscienza di Dio*, pp. 36-38), l'uso di mezzi atmosferico-meteorici come sanzione morale è tipico degli Esseri Supremi Celesti, e questo tratto si ritrova in pieno nella dea basca Mari. A questo proposito è da segnalare il fatto caratteristico che la dea Mari punisce in particolare il furto, lo spergiuro e la menzogna, che sono i peccati più specialmente sottoposti alla sanzione dell' Essere Celeste. 3) Esiste anche una onniscienza di Mari (consultata per conoscere soluzioni di problemi), onniscienza che è tipica degli Esseri Celesti ³⁰). Mari sa quando il peccatore ha peccato, anche se non lo vede: una interessante leggenda dice che essa, anche se volesse, non potrebbe punire uno che non ha peccato (Azkue I, p. 368). 4) Mari è chiaramente chiamata in certe leggende „capo e signora di tutti gli altri genii”. Ha una posizione dunque (malgrado il lungo e offuscante trascorrere dei secoli, del cambiamento di religione ecc.) e un carattere di Essere Supremo. 5) Il fatto che Mari sia personificata in alcune leggende dall'arcobaleno sembra ancor più chiaramente indicare la sua natura celeste, anziché ctonico-lunare ³¹).

Tutto ciò non significa, naturalmente, che non vi siano elementi lunari o tellurici nella complessa immagine di Mari. Essi, come vedemmo, ci sono, e si potrebbero spiegare storicamente ammettendo una lunarizzazione dell' Essere Supremo celeste femminile più antico, parallela alla solarizzazione, piuttosto frequente, di molti Esseri Supremi celesti maschili. Il Frobenius ³²) ha portato degli argomen-

30) Pur non essendo connesso con Mari e il suo ciclo, va ricordato il seguente brano della raccolta folkloristica dell' Azkue (*op. cit.*, I, p. 165): „Non vedete dall' altro lato del sole la prima stella? Essa vede tutti i peccati che commettiamo noi che stiamo sulla terra. Per questo non si deve peccare”. Il brano presenta interessanti somiglianze con eguali concezioni di popoli primitivi sulle stelle, occhio „morale” del cielo. Cfr. PETTAZZONI, *Onniscienza di Dio*, pp. 13 segg.

31) Nel folklore basco l'arcobaleno, che ha numerosi ed interessanti nomi (ad es. „arco della pioggia”; „giogo”; „ponte di Roma”; „ponte di Dio”; „fascia di Dio” — proprio come presso i Galla esso è chiamato „fascia o cintura di Waq”, cfr. PAULITSCHKE, *Ethnographie Nordostafrikas*, II, Berlin 1896, p. 20 sg. „arco del cielo”, etc.), produce un curioso effetto sessuale, cioè la persona che passa sotto l'arcobaleno, o sta dove l'arcobaleno si unisce alla terra, se è maschio diventa femmina e viceversa (AZKUE, *op. cit.*, I, p. 166).

32) L. FROBENIUS, *Storia della civiltà africana* (trad. it.), Torino 1950, pp. 213 segg.

ti che comproverebbero, almeno nella zona da lui studiata e che include anche la penisola iberica, una maggiore antichità della appercezione mitica cielo-femmina e terra-maschio su quella inversa, poi amplissimamente generalizzata³³). La dea celeste Nut dell' antico Egitto è — data la chiarezza della iconografia — fra le meglio precisate, e non vedo come sia possibile toglier di mezzo questo „cielo-femmina” con una spiegazione come quella dell'Eliade: „soltanto un caso di natura grammaticale (la parola cielo è femminile) ha fatto sì che il cielo fosse rappresentato per gli Egiziani da una dea”³⁴). Il fatto che la parola cielo, *pt*, sia femminile non è certo invenzione casuale e presuppone una antica appercezione mitica del cielo come femmina. Nemmeno sembra convincente la dotta argomentazione del Pestalozza³⁵) che presuppone — per spiegare la stranezza di un cielo femmina — che Nut fosse una originaria divinità terrestre poi trasferita in cielo: ma come si spiega, allora, che in egiziano „cielo” sia nome con chiarissima desinenza femminile³⁶)? In realtà non v'è nulla in sé di impossibile che nella coppia terra-cielo l'elemento che sta in alto sia appercepito come femmina. Per la nostra tesi è particolarmente interessante un bassorilievo del paleolitico superiore scoperto a Laussel in Dordogna (quindi in una zona molto vicina al Paese Basco) in cui la don-

33) Le rare fonti classiche che accennano alla religione dei *Vascones* o dei popoli pirenaici poco aiuto ci danno nella eventuale ricostruzione delle credenze dei medesimi. Strabone (III, 2 p. 225, 3 p. 248, I, 4, p. 263) parla di culto lunare e di danze sacre nelle notti di plenilunio per gli Iberi del nord-ovest e i Celtiberi (ma si tratta di baschi?). Lo stesso autore parla anche di una divinità *Loukem-doubia* „Lucem Dubiam”, in cui alcuni hanno voluto vedere il basco moderno *art-izarra* (stella „che sta fra”, „intermedia”, ma in realtà l'etimologia è diversa), cioè la stella Venere. Le iscrizioni conservano qualche nome di divinità locale: gli unici veramente baschi sembrano *Baicorix* (divinità locale di Baigorri, paesino tuttora esistente nel versante francese) e *Herauscortsehe*, di non chiara etimologia. *Anderson* (IOM 2599) ricorda *andre*, „la Signora”. Si veda ERE, art. 'Basques' e PAULY-WISSOWA, art. 'Iberer: Religion', VIII² p. 2023 segg., dove i pochi ulteriori materiali sono raccolti.

34) ELIADE, *op. cit.*, p. 248.

35) Nel suo interessante articolo: *La singolare sovranità di Nut*, in *op. cit.*, pp. 71-82.

36) È poi interessante notare che il dio egiziano (maschio) *Min*, dio della tempesta, con funzione pluvio-genitale, è chiaramente sentito come straniero: gli Egiziani lo dicevano venuto, insieme con la vacca *Hathor*, sua compagna, dal paese di Punt (ELIADE, *op. cit.*, p. 102). Di un passaggio di Nut da dea celeste a dea dei morti (passaggio inverso quindi di quello supposto dal Pestalozza) parla il Rusch (A. RUSCH, *Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit*, in MVÄG, 27, 1, Leipzig, 1922).

na, come la celeste Nut egiziana in scene come quella riprodotta dal Frobenius (op. cit. p. 215, fig. 101), incombe, nella *mixis*, all'uomo. Simile motivo il Frobenius rintraccia nell'arte rupestre del Fezzan e della Rodesia meridionale e in antichissime immagini del mondo sumerico ed elamitico del III millennio av. Cr.³⁷⁾.

Del resto è ben nota l'esistenza, sia pure in casi rari, di veri e propri Esseri Supremi celesti femminili anche in civiltà più lontane. La documentazione sui medesimi è stata raccolta dal Pettazzoni ed ora integrata con materiali ed interpretazioni nuove, nel suo volume *L'Onniscienza di Dio* (Torino, 1955). La dea *Hintubuhet* della Nuova Irlanda, Essere Celeste, manda le nubi e la pioggia, è invocata nei terremoti e nelle epidemie. e, appunto, per ottenere precipitazioni atmosferiche³⁸⁾. *Qamait*, uno dei rarissimi esempi di Essere Supremo celeste femminile americano (tribù Bilqula o Bellacoola) dimora in alte regioni (montagne?) in una casa remota, una specie di caverna la cui entrata è come la bocca d'un gran mostro alato, e presso la quale vive una specie di „serpente”, l'arcobaleno. Il che mostra fra l'altro come il motivo „serpente”, presente, come vedemmo, in qualche leggenda di Mari, possa, in sé e per sé, essere anche simbolo celeste³⁹⁾. Inoltre “risulta dalle testimonianze che la divinità del cielo dei Citimaça, come la corrispondente divinità dei Yuci (sud-est dell' America Settentrionale) era originariamente femminile”. In alcuni „codici” messicani si vede talvolta il cielo riprodotto in figura divina femminile inarcata sopra la terra in modo molto simile all'egiziana Nut. Presso gli Ijo, popolo dell' Africa Occidentale che sembra mantenere tracce di una religione molto antica, l'Essere supremo, in parte identificato col cielo, è una dea: mentre la divinità della terra è, come nell' antico Egitto, maschile. Presso gli Angami Naga l'Essere Supremo, che è sempre localizzato nel cielo, è concepito prevalentemente come donna (Pettazzoni, *Onniscienza*, pp. 580, 590, 628). Vero è che nel mondo basco precristiano troviamo traccia anche di un dio del cielo diurno, *Ortzi*. In realtà della presenza di questo dio del cielo *Ortzi* o *Urtzi* non esistono che due sole tracce, puramente linguistiche. Una è l'itinerario o diario di pellegrinaggio al famoso santuario di Santiago

37) FROBENIUS, *op. cit.*, figg. 102-103-104 a p. 215.

38) PETTAZZONI, *Onniscienza*, pp. 437-453.

39) PETTAZZONI, *Dio*, p. 145 segg.; *Onniscienza*, p. 628.

de Compostela di un certo Aymeric Picaud, del sec. XII, dove è detto che in quell'epoca in basco Dio si diceva *Urcia*. Questa parola (l'-a finale è il determinativo basco) non è più in uso oggi nel senso di „Dio” (per il quale si adopera il termine *Jaungoikoa*, „il Signore che sta in alto”), ma si usa talvolta in senso di „cielo”, (volta celeste), „nube” o „tuono”⁴⁰). L'altra è la presenza di tale elemento nel nome del „giovedì” *ortzegun*, o *ostegun* „giorno del Cielo”, che deve aver tradotto *dies Jovis* latino⁴¹). Ma, a prescindere dalla estrema esiguità di tali tracce, ciò che importa notare è che *Ortzi*-Dio del Cielo è universalmente considerato dai bascologi un apporto indoeuropeo (più precisamente, direi, romano). La sua sopravvivenza linguistica non infirma la esistenza di un altro Essere Celeste (femminile) nello strato più arcaico. Bensì alla influenza indoeuropea, rispettivamente romana, potrebbe essere dovuto lo svolgimento di Mari in senso lunare. Può darsi che di fronte al prevalere di Ortzi, l'antica dea celeste sia scaduta dalla sua originale posizione di divinità suprema a quella posizione subordinata che è propria della Mari numero due. Comunque ciò che mi sembra resti sufficientemente assodato è che i tratti uranici della dea Mari, per la loro stessa stranezza e rarità, sono meglio spiegabili come antichissimo residuo del „raro” Essere Supremo celeste femminile, anziché come una eventuale uranizzazione, ancor più strana del fatto che vorrebbe spiegare, di una divinità all'origine essenzialmente tellurica⁴²). Del resto vedemmo già come civiltà antichissime non siano state aliene dal concepire il cielo come femmina, né a mio parere questo deve essere sempre⁴³) collegato con una società necessariamente matriarcale, ché anzi il ciclo-culturale agricolo-matriarcale è proprio caratterizzato dalle grandi dèe telluriche. Molto importante mi sembra invece, per una migliore soluzione di questo interessante problema, l'idea esposta dal Pettazzoni nel suo *Onniscienza*

40) Si cfr. il grande dizionario dell' Azkue (*Diccionario Vasco-Español-Francés*, 2 voll. Bilbao 1905-1906), opera preziosa per la grande abbondanza di materiale, anche folkloristico, che contiene sotto le varie voci.

41) Anche il nome del „venerdì”, *ortzirala*, contiene lo stesso elemento. La settimana basca presenta numerosi problemi di grande interesse (sembra persino che si conservino tracce di una settimana ternaria). Si veda l'art. di J. CARO BAROJA, sopra citato.

42) La stessa osservazione vale per la già citata teoria del Pestalozza sulla dea Nut.

43) ELIADE, *op. cit.*, p. 57: „indubbiamente per influenza del matriarcato”.

di Dio (pp. 444 segg.) a proposito del Puluga femminile degli Andamanesi, cioè che il Dio-Celeste possa assumere aspetti femminili o maschili ad immagine e somiglianza del samano, del „sognatore” o della „sognatrice”.

Non pretendo di avere definitivamente risolto questo difficile problema, che — nel caso della „dea” Mari — è complicato enormemente dalla difficoltà di districare ciò che è veramente arcaico dai numerosi strati culturali più recenti, ma credo utile aver fatto conoscere e discusso uno fra i più interessanti aspetti della mitologia basca, rimasto finora confinato in pubblicazioni strettamente bascoologiche o in difficilmente accessibili e insufficientemente critici studi di eruditi regionali.

Nota:

Qualche nuovo materiale su Mari è pubblicato dal BARANDIARÁN in *Eusko-Folklore (Publicación del Laboratorio de Etnología del G. de C.N. Aranzadi)*, *Materiales y Cuestionarios*, San Sebastián, 35/3 Serie, no. 5, 1955. I nuovi materiali nulla aggiungono di importante alla tipologia sopra descritta e ancora confermano come Mari sia sentita soprattutto quale causatrice di fenomeni temporaleschi.

DIVINE KINGSHIP IN WEST AFRICA

by

E. G. PARRINDER

Ibadan, Nigeria

In Africa divine kings are still to be found performing ritual functions even under the changed conditions of modern times. Attention is drawn here to two of the most prominent peoples of West Africa, the Ashanti of the Gold Coast and the Yoruba of Nigeria.

The kings, now often called "chiefs" or "paramount chiefs", were addressed as "kings" by early European travellers and administrators until this present century. They were sovereign rulers, divine kings, both traditional and charismatic, in Weber's terms. Some of them ruled over a million and more people.

The Ashanti state is composed of a number of divisions called *Oman* ("nation"), comprising a capital town and a number of villages. The chief is the Omanhene. Over the whole state is the Asantehene, the king of Ashanti with his capital at Kumasi. The kings and chiefs are chosen from the royal lineage, any male member thereof being eligible; but the candidate has to be physically perfect. The Queen Mother (the apparently insignificant old woman who Mary Kingsley said would crouch behind the throne and mutter, "Do not listen to the white man, it is bad for you"), nominates a suitable candidate for the kingship. He has to be approved both by the elders and by the commoners. The latter have a saying, "a prince does not install a King"; that is the prerogative of the commoners who will serve him.

A king can be dethroned, or destooled, by those who have elected him, that is ultimately by the common people. This may be done for chronic drunkenness, cruelty, impotence or madness. Nowadays both election and destoolment must also have the approval of the Governor.

The Ashanti religion gives great place to the cult of the ancestors, and this has been brought out by modern writers¹⁾. The king acts as

1) See R. S. RATTRAY, *Ashanti*, and *Religion and Art in Ashanti*, and my *West African Religion*.

intermediary between the royal ancestors and the whole nation. Both smaller chiefs and the king of the whole state are enstooled in similar fashion. The chief-elect is taken to the stool-house, where are the stools of his ancestors, blackened with soot and with the blood and oil of sacrifices. He is lowered and raised three times upon the stool of his most famous ancestor, thus being brought into contact with him. The Asantehene is held by three special officials and lowered and raised three times over the Golden Stool.

The Golden Stool of Ashanti is now famous. It was made by a priest Anotchi, in the reign of king Osei Tutu (1700-1730). The stool is said to have descended from heaven in a black cloud, landing on Anotchi's knees. The priest declared that the stool contained the soul (*sunsum*) of the Ashanti state. It was covered with gold, and later golden fetters and death masks of captive kings were attached to it. The stool was not a throne and was never sat upon. This was the mistake made by Sir Frederic Hodgson in 1900, when he demanded that the Golden Stool should be brought out so that he could sit on it. This demand precipitated the Ashanti revolt. The stool then disappeared and was only rediscovered by accident in 1921 and desecrated by the labourers who found it. Thanks to the knowledge and intervention of Captain Rattray a further revolt was prevented, and the Golden Stool was restored to its place of honour at Kumasi.

From the moment of enstoolment the chief or king becomes sacred and is surrounded by many taboos. His bare foot, or any part of his body, must never touch the ground lest it come into conflict with the spirit of the earth. The power of a tyrant could be broken by whipping off his sandals or making his bare buttocks touch the ground; similarly the Golden Stool must never touch the earth but stand on an elephant's skin. The king must take care not to stumble, and on state occasions his feet are lifted for him by an official when he walks. He must never hit or be struck by anybody. He should not eat or drink in public, and if he does drink then a cloth is held before him. Anything he spills in drinking is given to his cup-bearers. He has to enjoy perfect health, is watched over by doctors, and is sent early to bed.

The physical perfection of the king has been mentioned. Noble children have their heads massaged, a baby's bones being kept soft with hot towels, so as to produce a wide skull which is supposed to give greater dignity. The king's body is supposed to be soft and

rounded like a woman's, and a rich velvety skin is produced by specially fattening food.

Mrs Meyerowitz ²⁾ makes much of the relationship of the Ashanti king to the sun, though not everybody would agree with this interpretation. Gold, the colour of the sun, was the king's metal and colour in many ornaments: bracelets, armlets, rings, anklets, chains, head-dress ornaments. An early Danish traveller described the Asantehene as glistening "with gold dust which adhered to his oiled body", that he was sitting on a lump of gold, near to a tree (perhaps a small tripod altar) with branches and leaves of gold, and that he was addressed as "the Supreme, the Fire-coloured". He had also among his regalia a golden axe used in ancestral rites, and a golden sword with which he ritually smote his taboo ox at an annual ceremony.

The divine king does not die, he goes "elsewhere". His soul, Mrs Meyerowitz says, returns to join the sun, the Supreme Being (*Nyame* or *Nyankopon*). However, his body or blood soul rejoins his ancestors and is enshrined in his personal stool which he has used during his lifetime and which is now blackened and kept in the stool-house.

The royal body is sprinkled with gold dust, which is stuffed into the seven orifices of the body, and then the corpse is put in a coffin, deposited in a grave in the royal mausoleum, and never disturbed again.

Many of the royal officials accompanied the king to death: his wives, army chiefs, and high court officers. These would die of their own free will, dressed in their finest clothes, stupefied with intoxicants, and strangled by executioners. But the royal bodyguard might be swelled by the ritual murder of slaves and criminals, and at times by anyone in the streets who was caught by the executioners. This orgy gave Kumasi, and some other West African towns, the reputation of being "cities of blood".

The king has many functions to perform, of which the chief are the observance of the ancestral rites. These are the *Adae* ("rest") ceremonies, performed every three weeks, on a Sunday and a Wednesday alternately. The king then makes libations in the stool-house of his ancestors, on behalf of all the people. He prays for fruitful soil and for increase of family. He acts as a Priest Chief (*Ohene Komfo*),

2) *The Sacred State of the Akan*, p. 57 f.

showing to his forefathers the same reverence that he receives himself from his subjects. With his shoulders bared and sandals off his feet (but standing on them and not on the ground), he offers rum and meat to his ancestors. A sheep is killed, fragments of the intestines and of the meat on skewers are rubbed on and placed upon the stools, and the rest is shared out among the stool-carriers. This is an esoteric rite, with only a few people present. But it is followed by a public assembly, at which talking drums play traditional tunes which recall the great ancestors and their deeds. The elders and members of the chief's lineage pay their respects to him and he sends them drink. There is public drumming and dancing.

Many other religious rites demand the king's presence and patronage:—the annual purification ceremonies, the periodic sacrifices to the gods of the nation, the harvest offerings, and sacrifices in times of special need. Prayers are made to the Supreme Being, the gods, and the ancestors. They are asked for fertility in family and field and for success in material undertakings. These rites strengthen the tribal solidarity and seek to provide for its increase and sustenance.

Among the Yoruba of Nigeria there has long been a strong kingship organization. The eastern kingdom of Benin (another ancient "city of blood" famous for its ancestral sacrifices) is traditionally derived from Yoruba stock also and once subject to a Yoruba kingdom, though it was later independent and was known as a separate kingdom to the Portuguese from 1485. The Yoruba then extended from the Niger in the east, across most of south-western Nigeria and into Dahomey and Togoland in the west. They number some four million people.

According to legend all the different branches of the Yoruba people descended from a common ancestor, Oduduwa, who founded the sacred city of Ife. Ife is the place where since 1938 there have been unearthed the fine naturalistic bronze and terracotta heads of past kings, some of them apparently six or seven hundred years old. Oduduwa is said to have had seven children (some say sixteen), and the primary kingdoms trace their descent from him and recognize the spiritual headship of the king (Oni) of Ife. There is the temple of Oduduwa at Ife to which not only chiefs but modern national societies (Society of the Sons of Oduduwa) pay homage.

There are three ranks of Yoruba rulers. The kings (*Oba*) can wear beaded crowns with fringes or veils, and trace their origin to Ife. The second rank chief (*Oloja*) may wear a beaded hat without a veil. The third is the town chief (*Bale*) who has no right to wear beads. A modern town, like Ibadan the largest negro city in the world, simply has a town chief with little ritual function. Beaded crowns, veils, gowns, slippers, footstools, staffs, and umbrellas, form the royal regalia. Nobody else was allowed to use beaded objects, with the exception of a few important priests.

The king is regarded as sacred, because of his descent from preceding chiefs and Oduduwa. He is chosen in rotation among the royal lineage, although nowadays a great deal of money is spent in obtaining support for an ambitious candidate. King-makers are responsible for the nomination and election of the king, who must be physically perfect. When the name of their candidate is announced there are frequently demonstrations of ribaldry and insults against the king-to-be, after which time it is taboo to utter any evil against the king. The king can be dethroned by a vote of his councillors and must then commit suicide or go into exile.

The rituals of enthronement are long and vary from place to place. They usually involve a recapitulation of the circumstances of the foundation of the kingdom and of the migration of its rulers from the sacred city of Ife. The principal rite is a visit to the royal mausoleum, and in some towns the king is crowned here. A horse, a cow and a ram were offered at the tombs of the principal ancestors, the meat being cooked and consumed on the spot by the accompanying noblemen. The king himself has to partake of a dish prepared from the heart of the late king. It is in eating the heart and thus entering into direct contact with his predecessor that he actually becomes king. The Yoruba word "to become a king" (*je oba*) means literally "to eat a king". This rite is still performed. Where it has occasionally been omitted in modern times the people are discontented, and in any time of trouble they will say that their king is not a proper one because he did not "eat the king".

The crowning of the king was done by a Queen Mother. The king was not supposed to have a natural mother, and if she was still alive at his accession she was asked to "go to sleep". Then he came under the care of several official royal mothers, one of whom had charge

of the royal insignia which she could withhold if she did not approve of the candidate for the throne. It was her privilege to place the beaded crown on the king's head. Then royal robes are put on him, a chain of beads round his neck, and a staff and Sword of Mercy in his hands³).

Five days later he repaired to another temple where he was presented with a Sword of Justice from the city of Ife. This alone gave the king power of life and death. He kissed the sword and returned it to Ife. Finally after another five days there came a visit to the temple of the war god and prayers for a peaceful reign. Only after this did the king enter his palace for the first time. A special door was made for him through the wall, and at the threshold numerous sacrifices were made including, formerly, a man and a woman. When he is installed then, and only then, the death of the late king is announced. It is said that he has "entered the vault of the skies". In the interregnum the chief officer of state had performed the royal functions.

The most important king of the Yoruba was the Oni of Ife, as the ruler of the town of origin of all the tribe. The Oni is chosen in rotation from four branches of the ancient royal lineage. His coronation is a long affair, since he is supposed to visit the 201 shrines in the town which are said to have been established by the aboriginal Oduduwa.

In the last century the most powerful Yoruba king was the Alafin of Oyo, whose kingdom had once extended from Benin to Dahomey. He overshadowed at that time the Oni of Ife, but nevertheless he received from the latter the Sword of Justice at his coronation. Statements made by early travellers that the Alafin was the material ruler and the Oni the spiritual, are not strictly true. Both are monarchs with their own spheres of jurisdiction.

The Yoruba kings normally appeared in public only on rare occasions; at Oyo three times in the year at national festivals. On these occasions the king prayed to the national gods for blessings on the state, its land and people. All Yoruba kings were veiled in public and in council meetings. From the bead crown hung a long fringe of beads which completely covered the face, so that it was never seen by the

3) S. JOHNSON, *The History of the Yorubas*, Lagos 1921, pp. 40 ff.

public. When the king spoke he held a white cow-tail switch, with a beaded handle, in front of his mouth, and spoke in a very low tone. His words were repeated in a loud voice by his "linguist", a eunuch.

When a king was buried his funeral took place at night, and was announced by the sounding of an ivory trumpet. In some places the body was dried over a fire to preserve it until the day of burial. At eleven stations on the road to the royal mausoleum at Oyo a man and a ram were killed, and four women and four boys at the graveside. A lampbearer for the world beyond was the last to be killed. Today horses and bullocks are sacrificed. There were also the destined officials who were to accompany the king. They had long borne the title "one who dies with the king" (*ab-oba-ku*). These included the crown prince and the king's chief official mother. No doubt the sacrifice of these officers helped to prevent palace plots against the king's life since the most interested parties would have to die with him. Dressed in their "death cloth" the destined victims paraded the streets of the town, enjoyed a huge feast with much intoxicating drink, and at sunset took poison themselves or, if that failed, they were strangled by their relatives to save the family from disgrace. Some of the favourite royal slaves also committed suicide. But in most Yoruba towns there was not the indiscriminate slaughter that marred the kingdoms of Kumasi and Benin.

There were variations of these customs in all Yoruba kingdoms, the most lavish being those of Ife and Oyo. Even in modern towns like Ibadan and Abeokuta, founded only in 1830, there rapidly grew up traditional customs for the chief's enthronement and burial. I have heard it said that in Ibadan the chief used to be ritually killed every three years. But a study of the recorded list of chiefs since the foundation of the town does not bear out this suggestion. Both before and after the British occupation in 1893, chiefs had longer and shorter reigns than three years. It is true that a number of them only reigned for a few years, but the chieftaincy system at Ibadan is based upon seniority and most chiefs are old men before they work their way up in the hierarchy to the chieftom⁴). Certainly there is no trace in other Yoruba kingdoms of the ritual killing of a king. At Ife, the fount of Yoruba kingship, some of the Onis lived to fine old age.

4) G. PARRINDER, *Religion in an African City*, p. 58 f.

At Ife, Oyo and other important towns oral records are preserved of the past kings, with the length of their reigns mentioned, some of them as long as forty years. These records take the history of the Yoruba kingdoms back at least six or seven hundred years.

In this brief survey of kingship in Ashanti and Yoruba country the traditional customs have been described, and the past tense has sometimes been used in preference to the present. In modern times, under British colonial rule, many things have changed and not least the position of the kings. Nevertheless a great deal remains and many old customs are observed, with some variations and concessions to the changed atmosphere brought about by colonial government, education, Christianity and Islam.

Early in their administration of these countries the British introduced Lord Lugard's system of Indirect Rule. This was intended to preserve native forms of government and authority, but in effect the king became merely a link in a chain of administration with altered powers from hitherto. In some ways he became more autocratic towards his own people, in other ways he became the interpreter to his people of a policy which he might not approve and which had not always general support.

Other factors complicated the situation. A new "middle class" of traders and farmers, together with the new educated classes, came to demand a larger share of government for themselves. So from 1945 the Government introduced English forms of local government. The chiefs might be elected to the town council, but were not always necessarily chairmen of that council.

Further, there arose the modern political parties and the nationalist movements which demanded self-government from the British. Nationalist parties were the direct result of colonial rule and of commercial wealth. They arose, significantly, not in the older towns or from chiefs seeking to regain power, but among the educated and professional classes who had lost their awe of kings, in cosmopolitan towns like Lagos and Accra.

The nationalist politicians frequently opposed the kings as tools of the colonial government. When it was seen that Britain seriously intended to grant self-government, and had already done so to India, Ceylon and Burma, then the struggle for power between politicians

and chiefs was intensified. Hence arose conflicts such as that which resulted in the banishment of the Alafin of Oyo in 1954 by some of his own people. And in Ashanti there is a constant struggle between the Asantehene and his Council and the politicians of the coastal towns. The latter have not always been prudent. One of their soap-box orators actually demanded in the streets of Kumasi that the Golden Stool should be brought out and cut up among the people! He barely escaped with his life, and others have not done that.

This is an insecure state of things, no doubt inevitable in such a time of transition with its violent impact of western life, education, commerce, religion and politics. In these circumstances the chiefs have tried various means of retaining power. At the one extreme is the Oni of Ife, an educated and progressive ruler, who has tried to ride out the storm by holding office with other politicians as a minister of the crown. At the other extreme are old illiterate chiefs, sometimes too decrepit to give dignity to the traditional ways they seek to uphold.

Dr Busia, in his book *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti*, has made a sustained criticism of the methods by which the power of the chiefs has been undermined by government and modern conditions. He emphasizes the administrative, social and religious changes which have weakened West African kingship. The coming of Christianity, and to a lesser extent of Islam (much more Islam in Nigeria than the Gold Coast), has sapped the spiritual authority of the king. As the king was the religious head of the state, so the existence of Christians who rejected his authority constituted first a challenge and then a limitation to his power. Christians often refused to take part in social religious festivals which seemed inconsistent with their faith. They refused to work on Sunday, or to rest on the Sacred Thursday which is dedicated to the Earth Spirit who forbids ploughing on Thursdays. Some of them resisted taking oaths on pagan symbols or participating in ancestral ceremonies. Whereas the chief is the one "who sits on the stool of the ancestors", some Christians have said, "I now go to church, I am not under the chief" 5).

Not only the new religions but new forms of government have undermined the religious significance of kings. "Ashanti chiefship is

5) BUSIA, *op. cit.*, p. 137.

sacral," says Busia. "An important political development during the period of British rule has been the progressive secularization of the chief's office. Government has increased his administrative functions. The conflict between chief and people has centred round this development. The insecurity of the chief is a consequence of the secularization of his office" 6).

No doubt the type of religion which works towards the inclusion of a whole community is likely to find greater favour and success than the particularist sect. West Africa has suffered from "faith" missionaries who have little or no conception of a community church, or indeed of any church at all except some tiny band of souls "plucked from the burning". Islam, which deliberately seeks to gain the chiefs, has captured many of them in Nigeria. When the Alafin of Oyo became a Muslim and made the pilgrimage to Mecca, many of his people became Muslims because their "father" had done so.

However there are degrees of syncretism, and many Christians and Muslims assist at traditional rites. The Alafin of Oyo at his enthronement spent the customary time in the temple of the ancestor-god Shango. The Oni of Ife is an educated Christian, but at his enthronement he sent his representatives to visit the 201 shrines with his gifts. Christians have attended the Aday ancestral rites. The Asantehene is a Christian and the Golden Stool has been carried into St George's Anglican cathedral at Kumasi, where prayers were offered for the prosperity of the state.

In many ways the traditional forms are still observed, with slight mutations. In Ashanti the ceremonial of the enstoolment is observed in much the same way as when travellers described it in the 18th century.

The struggles with the politicians, more important now than the disappearing colonial governments, are still unresolved. But even politicians are coming to recognize the hold that the chiefs have over public affection. Some of them declare, perhaps not entirely honestly, that if they are returned to power at the elections they will "restore the power of the natural rulers".

In the minds of the people the chiefs still dominate. The chief is expected to live in luxury, even if he only receives a small salary

6) *Ibid.*, p. 217.

from the government. He must be open-handed and hospitable. He was forbidden in the past to engage in trade, though some do so now. But the chief is often financially embarrassed, hence one of the commonest complaints is that he has embezzled public funds.

The kings are still expected to fulfil the traditional roles of office. They are responsible for the peace and prosperity of the state, for the fertility of land and family. Even when they are Muslim or Christian they are expected to serve the traditional deities, as well as to patronize churches and mosques. Many of them do all this. The king is still elected from the royal lineage. The traditional ritual of installation must be carried out, even when repugnant to modern ideas, such as "eating the heart" of the predecessor. If this is not done the people will say that he is "not a proper king".

Yoruba kings now appear in public unveiled, but they still wear their veils and beaded crowns on official occasions. They are more accessible to the public than in the past, but they are not supposed to mix on terms of undue familiarity with commoners. Complete prostration before the king is still practised, even by many (though not all) educated young men wearing European dress. Gifts are still brought to the kings by those paying homage or seeking favours. Today this may be called bribery, but it is not necessarily so.

Modern conditions of life have brought contradictions which are not yet fully sorted out. Both the Ashanti and the Yoruba have a great respect for their kings, and this in itself gives their society a greater stability than such kingless societies as the Ibo of Eastern Nigeria. The Ashanti and the Yoruba want to retain their divine kings, many still speak of them with bated breath and in low tones and will not criticize them. But they seem to be working towards a system where the king is not autocratic and also is above party. They want a king whose charisma is not soiled by intervention in politics. Whether a constitutional monarchy on the British pattern would suit them is another question.

"As an institution chiefship is honoured and respected, and, judging from the keen competition for stools and the amounts candidates are willing to pay for them, the office is very much sought after. The people still look to the chief as their ruler and guide, the symbol, too, of their unity, traditions, and values" 7).

7) BUSIA, *op. cit.*, p. 216.

ANCIENT INDIAN KINGSHIP FROM THE RELIGIOUS POINT OF VIEW (continued*)

BY

J. GONDA

Utrecht

VIII.

The paraphernalia or emblems of royalty were supposed to represent the sovereign authority ²⁵⁵). The five ensigns of royalty were a white umbrella, fly-whisks, shoes, turban ²⁵⁶), and throne (the *pañcakakudāni*: this term literally means: “the five summits”: we shall see further on that the same term for “summit” is also given to the king himself). Besides, there was the sword of state. In other sources the five are: the sword, umbrella, crown, shoes and chowrie. The umbrella ²⁵⁷), i.e. the white sunshade of state, a residence of Lakṣmī (the goddess of fortune ²⁵⁸)) and the pair of fly-whisks were absolutely indispensable, constituting the emblems par excellence. The sun should never be allowed to shine directly on the sacred person of the ruler, that is to say to bring its power into contact with his power, otherwise the state of *tejas* or *pratāpa*- “heat” of the ruler would be neutralized by contact with a power possessing excessive “heat”. The shoes were to become representatives of the ruler himself; in old-Javanese *pādukā* “shoe or slipper” was used in other expressions for “His or Your Majesty” ²⁵⁹). A remarkable statement is found in the

*) See for the first part of this article Numen III/1956, p. 36 ff.

255) A somewhat detailed description may be found in Bh. S. UPADHYAYA, *India in Kālidāsa*, Allahabad 1947, p. 77 f.

256) A turban of honour is e.g. mentioned in the Kathāsaritsāgara 12, 190 f.

257) After performing the Vājapeya the king becomes “one who is entitled to the white umbrella”: see e.g. Āpastamba-śrautasūtra 18, 7, 18. See also C. H. TAWNEY-N. M. PENZER, *The Ocean of Story*, London 1924 ff., II, p. 267 and V, p. 175.

258) Viṣṇu-smṛti 99, 12. She also resides in the royal consecration: Vi. Sm. 99, 16.

259) See GONDA, *Sanskrit in Indonesia*, Nagpur 1952, p. 333 f.

Mahābhārata ²⁶⁰): If a ruler be disregarded by his enemies all his subjects become unhappy. Therefore umbrellas, vehicles, garments, ornaments, palaces and all utensils for use and show should be accorded to the ruler. By such means he will better discharge his duties of protection and be irresistible. Here the outward splendour of kingship combines with the awe-inspiring nature of the paraphernalia to establish the ruler's prestige and reputation.

Like the great gods, Indra, Agni, Soma, Rudra, and in Buddhism, the Bodhisattva, a cakravartin or emperor is considered to be in the possession of seven treasures. These *ratnāni*, which are mystic in nature, are: the wheel, the elephant, the horse, the gem, the woman (queen), the minister of finance, and the adviser or general in chief. When a sovereign conducts himself aright they appear to him of their own accord ²⁶¹). The wheel, as we shall see further on, denotes universality, the cakravartin being the hub or centre of the universe; the elephant, the ancient royal mount, and the milk-white horse, the sun-steed, carry the monarch on his world inspection; the magic jewel (*cintāmaṇi*- "thought-jewel") fulfills every desire the moment it is uttered; the perfect queen-consort is the ideal woman, the minister of finance, the perfect administrator who is never short of funds for purposes of lavish generosity. These power-bearers were, as *ratnins* "possessors of ratnas", already known to the brahmans who described the rājasūya (consecration of a ruler) ²⁶²). In elucidation of this point reference may be made to the well-known fact that in India as well as elsewhere a great magic value is attached to gems and jewels. Whoever wears a wonderful stone is proof against all fear and danger; hunger and want, sickness and weapons, even gods, spirits and demons have no hold on him. Even gods are said to be in possession of such priceless objects: the *syamantaka*-jewel, for instance, which is worn by Kṛṣṇa on his wrist, yields daily eight loads of gold and preserves the wearer from all dangers. So the kings' ratnas may be compared to the so-called royal ornaments (the so-called *upacara* ²⁶³)) or holy heirloom of

260) Mbh. 12, 67, 36 ff.

261) I refer to T. W. RHYS DAVIDS, *Buddhist Suttas*, III. p. 251 ff.

262) We shall have to return to this point.

263) The Jav. *upacara* "insignia of the royal dignity, regalia exerting a strengthening influence" comes from the Skt. *upacāra*- in the sense of "ornament or decoration". In the south of Celebes these objects were often considered to be the real bearers of the kingly power and authority.

the Indonesian kings and chiefs (called *pusaka* in Javanese). These are bearers of a special power, which they transfer to the man who possesses them, enabling him to prosecute his royal occupations in the right way. These feudal kings also possessed living power-bearers, especially hunch-backed persons²⁶⁴). In former and later times the word *ratna-* plays an important rôle in connection with Indian kingship²⁶⁵). The theory underlying the practice of the *ratnins* and the belief in the *ratnas* seems therefore to have been that the above persons, animals and objects by their very presence and qualities add to the power of their royal master. In the *Nītivākyaṃṛta*²⁶⁶) it is expressly taught that the *amātyas*, i.e. "companions", usually translated by "ministers", have to concern themselves not only with revenue and expenditure, but also with guarding the body, dharma, and family of the ruler.

Now, particular oblations in the *rājasūya* are called the *ratnahavis* "jewel-oblations": they are offered in the houses of twelve (or eleven) persons (called *ratnins*) who may be considered to be the king's most valuable "treasures"²⁶⁷). According to the *Taittiriya-brāhmaṇa*²⁶⁸) etc. these persons are those who "bestow kingship upon (the king)". In the house of the *purohita* or brahman priest an oblation is presented to *Bṛhaspati* (the priest of the gods), in that of the royal prince (*rājanya-*) an oblation to *Indra*; in that of the chief queen one to *Aditi*, the great mother, the representative of freedom and broadness; (in some texts) in that of the favourite queen one to *Bhaga*, the distributor

264) For magic in connection with gems see e.g. H. WEBSTER, *Magic*, Stanford Cal. 1948, p. 121 ff. For Indonesian beliefs: J. Ph. DUYVENDAK, *Inleiding tot de Ethnologie van de Indische Archipel*², Groningen-Batavia 1940, p. 135 ff. In ancient India the horse, the animal of the *kṣatriya*, and the elephant were highly appreciated animals. Elephants were, according to the Indian legend, clouds sentenced to walk upon the earth. But the real clouds like to visit them. Hence it is important for a king to have these animals in his palace. Because they guarantee rain in the period of the monsoon they are called "the king's clouds". See also H. ZIMMER, *Myths and symbols in Indian art and civilization*, N. York 1946, p. 92; 107 ff.

265) See also MEYER, *Das Buch v. W. u. S.*, p. 38, n. 4 and p. 680 (with references to other publications).

266) KANE, *History of Dharmaśāstra* III, p. 110. Cf. also Kāmand. NS. 13, 23 f.; Agnipur. 241, 16 ff.

267) For particulars see KANE, *Hist. of Dh.*, II, p. 1215 f.; MACDONELL and KEITH, *Vedic Index*, II, p. 199 ff. J. EGGELENG, *Sacred Books of the East*, 41, p. 58, n. 2; CALAND, on *Āpast. śr.* s. 18, 10, 12.

268) *Taittiriya-brāhmaṇa* I, 7, 3: *ete vai rāṣṭrasya pradātāraḥ*. They are enumerated somewhat differently.

of wealth who also presides over matrimonial happiness; in that of the discarded queen one to Nirṛti, the goddess of destruction; in that of the general one to Agni “who occupies the foremost rank”; in that of the sūta, the very sacrosanct charioteer who at the same time was a bard, a herald, a physician and the king’s intimate friend, one to Varuṇa, because, I would suppose, this god was believed to be omniscient and to have the disposal of the special craft or mysterious power called *māyā* ²⁶⁹); in that of the *grāmanī-* or “village headman (governor)” one to the Maruts, Indra’s associates who, being associated with wind, rain, etc., dwell in the mountains; in that of the *kṣattar-* “doorkeeper or chamberlain” one to Savitar, the god who, inter alia, makes people arise and sends them to sleep; in that of the *saṃgrahītar-* or charioteer one to the Aśvins, who drive in a famous car which, touching the end of heaven, extends over the five countries; in that of the *bhāgadugha-* “superintendent of cattle or (and?) of the kitchen” one to Pūṣan, the protector of herds and flocks who brings an abundance of food; in that of the “superintendent of gambling” one to Rudra-Śiva, the god who invented the game of dice ²⁷⁰).

Whatever the particular reason why each of these functionaries was entitled to belong to this body of ratnins, it seems beyond doubt that they contributed to the king’s power; they were no doubt believed to exert a salutary influence on the occupant of the throne. The character of the objects gained by the above sacrifices fortify us in this conviction: the first oblation in the house of the priest who of course is identified with Brhaspati is to “whet (sharpen)” brahman for the king’s sake; by offering in the royal house ²⁷¹) to Indra — who is *kṣatra-* “dominion” ²⁷²) — he gains *indriya-* “the specific power or quality which belongs to that god”; by that to Aditi he becomes firmly established on the earth, “for Aditi is the earth” ²⁷³), and also the wife of the gods. The king himself apparently represents Indra; Aditi is also in other ancient works the wife of the sacrificer (*yaṇamāna-*)

269) For *māyā* see my paper in: *Tijdschrift voor Philosophie*, 14, Louvain 1952.

270) I refer to MEYER, *Trilogie* II, p. 145 ff.

271) According to the Sat. Br. 5, 3, 1, 3 this offering is prepared at the dwelling of him who is being consecrated (*sūyamānasya grhe*).

272) Ś. Br. 5, 3, 1, 3.

273) See also my *Aspects of early Viṣṇuism*, p. 115.

274) : she is the wife of the gods and the queen is the wife of the king 275). The next sacrifice put him in possession of *bhaga*- "fortune and happiness": it is clear that the favourite queen could easily be considered a representative of matrimonial happiness (*bhaga*-). By sacrificing to Nirṛti "he satisfies her who is evil"; apparently the discarded queen is a manifestation of evil 276). The ceremony in the house of the general helps the king to "whet" (i.e. to make ready or faithful) the army, Agni being the great slayer of demons and other inimical powers, and a conqueror of thousands with warlike qualities; both Agni and the general are "a front", the former of the gods, the latter of the army 277). By presenting an offering to Varuṇa in the house of the *sūta* (court-minstrel, chronicler and equerry) he secures the merits of a Varuṇasava, a particular rite which in the same brāhmaṇa is identified with the *rājasūya* 278); the *sūta*, the custodian of the ancient kṣatriya traditions who in the epic tales is even credited with foreknowledge of the future, resembles Varuṇa in that both of them are *savas* "instigators, stimulators", Varuṇa — who is the god of law and order, who, inter alia, regulates the course of the waters and governs men and nature by his "observances"—of the gods, the *sūta* of men 279). The oblation to the Maruts in the house of the village headman put him in possession of food; since—at least at a later period—the *grāmaṇi*- 280) formed the channel through which the royal control was exercised and the royal dues received—his post being emphatically declared to represent the summit of the ambition of a vaiśya 281)—, it does not seem unlikely that he was considered to maintain special relations with the Maruts who were Indra's allies and

274) Cf. e.g. AV. II, 1, 11.

275) Śat. Br. 5, 3, 1, 4.

276) The Ś. Br. 5, 3, 1, 13 observing that this is a childless wife states that she is seized by, in the power of, Nirṛti.

277) Ś. Br. 5, 3, 1, 1.

278) T. Br. 2, 7, 6, 1; similarly, Ś. Br. 5, 3, 4, 12; 4, 3, 2.

279) S. Br. 5, 3, 1, 5.

280) It has, probably rightly, been surmised that the curious singular of this word which clearly means: "village headman" shows that only the most prominent among them, or the headman of the royal residence(?) was meant. Anyhow he seems to have been the representative of the "third order": cf. Śāṅkhāyana-śrautasūtra 2, 6, 5 where three men are considered to have reached the highest state of welfare, a learned brahman, a *grāmaṇi* and a kṣatriya.

281) I refer to A. B. KEITH, in *The Cambridge Hist. of India* I, Cambr. 1922, p. 131.

associates assisting the god in performing his function and accomplishing his exploits. The Śatapatha-brāhmaṇa²⁸²) expresses this consideration in a few words: the Maruts are the third order, and the grāmaṇi is a vaiśya or member of that order. The offering to Savitar is performed for the sake of procreation of offspring (*prasūtyai*), the term being felt etymologically related to the name of the god, who is sometimes stated to be Prajāpati, the creator of living beings²⁸³). The doorkeeper or chamberlain may, I think, have been held a manifestation of this god, because the latter was believed to send men to sleep and was implored to protect their houses²⁸⁴); both the god and the official are “impellers” (*prasavitar-*) the Śatapatha adds²⁸⁵). By the sacrifice to the Aśvins—whose very name implies the possession of horses, by which their car is drawn (hence their connection with the charioteer²⁸⁶)) and who are renowned as divine physicians—medicine is procured to the king. The oblation to Pūṣan in the house of a functionary called *bhāgadugha-* (“tax-gatherer, collector of the sixth part of produce”, “headcook”, “bailiff”, or “distributor of portions” or “carver”²⁸⁷)) is to secure food²⁸⁸). Lastly the ruler should in the usual way appease Rudra by a special oblation²⁸⁹). That this ceremony should be performed in the house of the man whose title, in too sonorous a translation, is “superintendent of dicing” becomes intelligible if we remember that, at least at a later period, Rudra-Śiva was credited with the “invention” of gambling²⁹⁰).

So the evidence furnished by the Taittirīya-brāhmaṇa seems to suf-

282) Ś. Br. 5, 3, 1, 6.

283) See A. A. MACDONELL, *Vedic Myth.*, Strassb. 1897, p. 33.

284) See R.V. 2, 38; 4, 53, 6; 6, 71, 2 f.; 7, 45, 1.

285) Ś. Br. 5, 3, 1, 7.

286) According to the Ś. Br. 5, 3, 1, 8 the Aśvins who are of the same womb stand side by side like the king and his charioteer who stand on one and the same chariot: they are likewise “of the same womb or standing-place”.

287) For the explication of this title see J. EGGELING, *The Śatapatha-brāhmaṇa* III, Oxford 1894, p. 63, n. 1; CALAND, *Das Śrautasūtra des Āpastamba* III, p. 132; (R. C. MAJUMDAR and H. C. RAYCHAUDHURI, *An advanced history of India*, London 1948, p. 74).

288) Pūṣan, the Ś. Br. 5, 3, 1, 9 says, is the *bhāgadugha-* of the gods.

289) See e.g. H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*^{3, 4} Stuttgart-Berlin 1923, p. 217.

290) The Śat. Br. 5, 3, 1, 10 gives the following explication: Rudra is hanker-ing after the cow which is killed in this hall; Rudra is fire, the gaming-board is fire, and the dice are its coals; it is therefore Rudra who is pleased.

fice to draw the conclusion that the ratnins, i.e. the above important persons belonging to the entourage of the ruler, were by their specific relations to divine beings considered able to enhance the ruler's power or potency in various respects. It does therefore not seem correct to assume that the ratnins formed the king's council in any modern sense of the word. That the queen and the king's favourite wife are invariably mentioned by all our authorities does not, I am sure, suggest that queens in the Vedic age were not merely the consorts of kings, but played some part in administration ²⁹¹). The ratnins were, moreover, twelve in number; since there are twelve months in a year, they represent the totality of the year and by performing these sacrifices the priest secures, on behalf of the king, the totality of dominion ²⁹²). According to the version handed down in the Śatapatha-brāhmaṇa the eleven oblations which are to be offered first provide the king with *vīrya*- "manly strength and courage", because that number stands for *vīrya*-, the triṣṭubh-verse consisting of eleven syllables ²⁹³). There are however varying accounts of this ceremony. The same brāhmaṇa ²⁹⁴) has also the "hunter" (*govikartana*-) and the "courier" or messenger (*pālāgala*-) among the ratnins, while the Maitrāyaṇī-saṃhitā ²⁹⁵) adds the carpenter (*taṣṣan*-) and the chariot-maker (*ratha-kāra*-) ²⁹⁶).

One further point may be touched upon in this connection. By performing two more sacrifices in the house of the sacrificer one can win blessings; the gods to whom the offerings are, in that case, to be presented are Indra *śutrāman*- and Indra *amhomuc*-, i.e. "Indra the protector" and "Indra who delivers from distress"; the formula pronounced on that occasion runs as follows: "may the king, the slayer of Vṛtra, be our king and slay the enemy" (*ayaṃ no rājā vṛtrahā rājā bhūtvā vrtraṃ vadhyāt*) ²⁹⁷).

²⁹¹) This view was maintained by ALTEKAR, *State and gov.*, p. 114. The same author has (o.c. p. 115) misunderstood the direction that the king had to repair to the houses of the ratnins and not they to his palace in order to offer the ratnin oblations. These remarks are however not to deny that the allegiance or approbation of these persons was for the man on the throne in practical life an essential factor of success.

²⁹²) Cf. T. Br. 1, 7, 3, 6.

²⁹³) In this brāhmaṇa the oblation to Nirṛti closes the list (5, 3, 1, 13).

²⁹⁴) Sat. Br. 5, 3, 1, 10; 11.

²⁹⁵) See Maitrāyaṇī Saṃh. 2, 6, 5, 6 ff.

²⁹⁶) I also refer to EGGELE, *o.c.*, p. 58, n. 2.

²⁹⁷) T. Br. 1, 7, 3, 7; cf. T. S. 1, 8, 9, 2.

Another list of 'officials' comprising eight persons which for the greater part belong to the above group of ratnins occurs in the Pañcaviṃśa-brāhmaṇa²⁹⁸). It is worth quoting in its entirety: "Eight persons of importance (*vīrāḥ*, often translated by "heroes") sustain together the ruler's kingship: the king's brother, the king's son, the house-chaplain, the queen-consort, the master of the horse (*sūta-*), the grāmaṇī²⁹⁹), the chamberlain (*kṣattar-*) and the charioteer³⁰⁰). These are the persons of importance who together sustain the ruler's kingship. In the presence of these he is consecrated."

In the Vāyu Purāṇa³⁰¹) the fourteen ratnas of the emperor are divided into two categories, animate and inanimate. To the former group belong not only the purohita, the queen, the general, the charioteer or "chariot-maker", and the councillor, but also the horse and the elephant, and to the latter class the amulet (*maṇi-*), the sword, the bow, the wheel, the chariot, the banner, and the treasure. In contradistinction to Altekar³⁰²) who is convinced that the nature of the ratnins was clearly misunderstood at a later period because "their council had ceased to function as a part of the administration", I would venture the opinion that this evidence, if it has conclusive force for the earlier period, may be made an argument in favour of the thesis that the Vedic ratnins were no administrative council at all, but an especially constituted group of persons endowed with sacral qualities.

In this connection attention may be drawn to the interesting name of *tīrtha-* given to certain high officials. They are enumerated in Kauṭilya's Arthaśāstra, the Pañcatantra, the Tantrākhyāyika and in other texts³⁰³). Among these are the minister, the purohita, the marshall, the prince royal, the grand door-keeper, the head of the inner apartments, the treasurer, the inspector of the fortifications, and the other superior functionaries. The usual number of them is eighteen. As a *tīrtha-* primarily is a sacred bathing-place, or place of pilgrimage

298) Pañc. Br. 19, 1, 4.

299) CALAND translated this title by "praefectus urbi".

300) According to Sāyaṇa's commentary: the treasurer.

301) Vāyu Pur. 57, 68 ff. (*cakram raiho maṇiḥ khaḍgam dhanūratnam ca pañcamam | ketur nidhiṃ ca saptaite... | bhāryā purohitaś caiva senānī rathakṛc ca yaḥ | mantry aśvaḥ kalabhaś caiva*...See also Brahmāṇḍa Pur. 1, 29, 74 ff. with a variation (*carmaratnam* instead of the bow). Cf. also Brahmāṇḍa Pur. 2, 29, 75.

302) ALTEKAR, *State and gov.*, p. 116.

303) Kauṭ. AS. 8 (12), 8; Pañcat. 3, 67 f.; Tantrākhy. ed. Hertel, p. 109.

on the banks of sacred streams, and then also a person or object conducive to the annihilation of sin and evil; as, on the other hand, a *tīrtha-* is also a worthy recipient of sacrifices or gifts ³⁰⁴), i.e. an intermediary in transmitting sacred substance — the word originally meaning “a passage, ford, way to the opposite side” —, and, in a more extended sense a person representing purity (*śauca-*) ³⁰⁵), gifted with wisdom, truth, and omniscience, who is free from passion and attachments and above the pairs of opposites, and who lives upon alms, renouncing everything — these persons are of pure conduct and possess purifying power; they are purity or “*tīrthas*” embodied —, those who first applied the same title to the above high functionaries no doubt believed them to be worthy persons in a more or less distinct religious sense. Probably the title was first given to those officials who were sacrosanct, to wit the *purohita*, the chief justice or *dharmā-dhyakṣa-*, etc. and then extended to others.

From the interesting study by Miss Auboyer ³⁰⁶) we may learn that the royal throne or seat of authority is intimately connected with the altar. Both of them are a support on which the sacred or “holy being” (a god, Buddha or the *cakravartin-* “emperor”) who is the god’s substitute takes his seat. The cushion of the throne is identified with *śrī-*, adding to the ruler’s prosperity on which his kingship rests ³⁰⁷). *Śrī* is, in an elaborate description of Brahmā’s throne ³⁰⁸), also the cushion on which Brahmā sits. The throne itself represents the seat on which *Āditya*, the sun, was anointed. There is a constant correlation between the royal throne and the seat of the gods. It may be interesting to quote a passage from a *brāhmaṇa* ³⁰⁹) the author of which with remarkable insight recognized the character of the throne: The priest consecrates the ruler on a throne, for imperial dignity (*sāmrājyam*) is established there; by means of imperial dignity he thus causes him to attain *sāmrājya-*. It is made of undumbara wood, for this is strength: he thus is consecrated for the sake of strength. It is knee-high, and

304) See Manu 3, 130.

305) See Mbh. 13, a. 108.

306) J. AUBOYER, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Paris 1949.

307) See my *Aspects of early Viṣṇuism*, p. 188 f.; P. E. DUMONT, *L'Āśvamedha*, Paris 1927, p. 92.

308) Kauṣītaki-upaniṣad 1, 5 = Śāṅkhāyana-āraṇyaka 3, 5.

309) Śat. Br. 12, 8, 3, 4, ff. This passage forms part of a discussion of the *sautrāmaṇī*, dedicated to Indra, the “good guardian” (*sutrāman-*).

it is for the rule of this world that the kṣatriya is consecrated... For the throne means kingdom or royal dignity (*rāṣṭram*), and *rāṣṭra-* is of unlimited prosperity... It is the womb and navel of the power called *kṣatra-*, i.e. ruling power ³¹⁰).

There were indeed special relations between “welfare, well-being, fortune”, i.e. *śrī-*, and “dominion” (*kṣatra-*) or kingship ³¹¹). *Śrī*, kingship and the power of inflicting punishment rest with the kṣatriyas ³¹²). Already in the Śatapatha-brāhmaṇa (2, 4, 4, 6) the idea arises of a royal man’s being wedded to *Śrī*. As a goddess *Śrī* is believed to select, of her own accord, a mighty king as her husband. *Śrī* is also described as residing in the sovereign ³¹³). Hence he is *śrīmant-* “possessed of *śrī-*” ³¹⁴). Hence also the verdict that in his serenity or graciousness dwells *Śrī*, the goddess of prosperity herself ³¹⁵). This *śrī-* is considered to be the end or highest of food; by spending, for ritual reasons, three days in the house of a kṣatriya one establishes oneself in the highest of food, in *śrī-* ³¹⁶). On account of *śrī-*, which in this connection evidently means material welfare ³¹⁷), the king is said to obtain the highest honour (*satkriyā* “respectful treatment”).

The king’s bow is, in the formulas accompanying the consecration, identified with Indra’s Vṛtra-destroying vajra ³¹⁸).

An essential element of the royal household was the bards who sang the ruler’s panegyrics and those of his ancestors, by which they strengthened his power to perform his royal duties. The contents of the panegyrics which are considered as historical truth have the effect of a magical performance, causing the exploits described to spread their inherent power and to become active again in the person of the listener. Special functionaries were for similar reasons in charge of the royal genealogy (the *māgadhas*); others recited blessings. These

³¹⁰) Cf. also Vāj. Samh. 20, 1.

³¹¹) See *Aspects of early Viṣṇuism*, p. 188 f.

³¹²) Mbh. 3, 207, 30.

³¹³) See e.g. Kālidāsa, Raghuvamśa 3, 36; 4, 14.

³¹⁴) See e.g. Mbh. 1, 171, 19; 21.

³¹⁵) Manu 7, 11.

³¹⁶) Jaim. Br. 2, 184.

³¹⁷) Mbh. 12, 133, 7; *śrī-* is opposed to an empty treasure (st. 6).

³¹⁸) See e.g. Āpastamba-śrautasūtra 18, 14, 10; cf. 17, 10 f.; see also 18, 18, 14.

bards were already part of the household of a Vedic king ³¹⁹). The R̥gveda ³²⁰) is already explicit in stating that the princes in exchange for presents, which are highly extolled, enjoy the fruits of the eulogies composed by the singers. The 'brahman' of the priestly singer saves the people ³²¹). The ruler should, however, also listen to itihāsas ("traditional history"), including dharmaśāstra and arthaśāstra ("political government") ³²²).

IX.

Although monarchy was in ancient India, though the most common form of government, not universal ³²³), times without a king are often described as terrible ³²⁴). Then man's sense of justice is destroyed because there is no punishment nor one to inflict it; all wicked passions are given free rein. Then there will be rain, no seed, no sacrifices, no festivals which enhance the prosperity of the people; father and husband will have no authority; lawsuits will be useless; dancing and reciting will cease; parks and pleasure-grounds will no longer be frequented; trade and asceticism come to an end; it is no longer possible to enjoy one's possessions ³²⁵). The weak are enslaved, woman are violated, social ties cease to exist ³²⁶). In short, a people without a king is like a river without water or a herd of cattle without a herdsman. The counterparts of these descriptions of anarchy are formed by descriptions of excellent kings: in their dominions there are no thieves, no drinkers of alcohol, no wicked persons; everybody

319) See e.g. AV. 1, 122, 12 and GELDNER's note; MEYER, *Trilogie* III, p. 141 f.; J. GONDA, *Zur Frage nach dem Ursprung und Wesen des indischen Dramas*, *Acta Orientalia* 19, p. 329 ff., passim; H. LÜDERS, *Varuna*, Göttingen 1951, 16 ff. The high position of the *sūta*-, bard and charioteer, has often been commented upon; see e.g. MEYER, *Sexual life in ancient India*, London 1930, p. 81, n. 1.

320) R̥gveda 5, 42, 8 f.; cf. 1, 125, 4 ff.; 2, 1, 16; 7, 18, 21; AV. 19, 49, 6.

321) R̥gveda 3, 53, 12. GELDNER translates *brahman* by "Kraftwort", see my *Notes on Brahman*, Utrecht 1950, p. 40 ff.

322) Kauṭilya, *Arthaśāstra* 5.

323) See e.g. R. FICK, *Die sociale Gliederung im nordöstl. Indien zu Buddha's Zeit*, p. 90.

324) See e.g. A. S. ALTEKAR, *State and government in ancient India*, Benares 1949, ch. 5; PATIL, *Cult. hist. from the Vāyu Purāṇa*, p. 19; J. Ch. JAIN, *Life in ancient India as depicted in the Jain Canons*, Bombay 1947, p. 49.

325) Rām. 2, 67, 9 ff.

326) Cf. also Mbh. 12, a. 67 and 68.

performs the rites and sacrifices, every brahman is learned, all classes of men follow the duties of their order, and so on ³²⁷). Thus the king may be styled a creator of all creatures, if he clings to dharma, and also their destroyer, if he is sinful ³²⁸).

In illustration of the value attached to leadership a passage from a brāhmaṇa may be quoted, where the gods are related to have been repeatedly defeated in their struggle against the asuras. At last they recognized that their want of a leader was the cause of their failure. So they elected Soma as their king and with him they conquered all the quarters ³²⁹). Similarly, the brahmins were in the days of yore defeated as long as they had not elected a leader ³³⁰).

These traditions and expiations resolve themselves to this: the bodily existence of a personification or 'epitome' of the community is essential for its continuance. From one point of view the king is, or represents, the people: an ancient Indian chief or king was often designated by the name of the tribe or people which had accepted his leadership. From another point of view he was more: the embodiment or personification of divine powers which transcended the present phase of the life of the community. In him the community and the divine powers on which its welfare depended met. The institution or re-establishment of kingship signifies an important change: since Pṛthivī became king the earth is, with a preposterous etymology, called *pṛthivī*; dharma, previously violated, became restored. In the mythical past, when the gods and the asuras contended for the dominion over the worlds, the gods realized that it was only "through their lack of a king that their enemies conquered them". They therefore made Soma their king. "He who sacrifices", the brāhmaṇa adds, "has Soma as king, and conquers, through him, the quarters".

It is worth while briefly to relate some ancient traditions. According to the Taittirīya-brāhmaṇa ³³¹) Indra was made king by the gods because he was the most illustrious, powerful and superior; according to the Jaiminīya-brāhmaṇa ³³²) Varuṇa who wished to be king of the gods obtained royalty and the appearance of the creator-god Prajāpati and

³²⁷) Cf. e.g. Mbh. 12, a. 77, 8 ff. See also Rām. 2, 5, 100.

³²⁸) Mbh. 12, 91, 9.

³²⁹) Ait. Br. 1, 14, 5 ff.

³³⁰) Mbh. 5, a. 156.

³³¹) Cf. Taitt. Br. 1, 5, 9, 1; 2, 2, 7, 2; 3, 1, 3.

³³²) Jaim. Br. 3, 152.

was, on the royal throne, anointed by various gods "unto sovereignty, unto extended sovereignty, uncontrolled sovereignty, complete sovereignty, unimpaired power and supremacy" ³³³). Now the conclusion ³³⁴) that kingship arose out of a military necessity, that success in war led to the royal dignity is no doubt correct so far that, to cite van der Leeuw, for primitive man it is precisely power and luck that possess the mystical element of admiration which creates the ruler ³³⁵). Yet the question may be posed why it was these gods Indra and Varuṇa who were selected for the royal dignity in the heavenly sphere ³³⁶). Indra, the god who more than others had the disposal of ojas, the vital and creative energy in nature ³³⁷), representing force and energy, was regarded as being intimately connected with atmospheric phenomena and with various forms of fertility and vegetation. He is the protector of the earth ³³⁸). As he successfully combated the demon of drought and other evil powers he was at the same time the great deity of the warrior-class ³³⁹), who destroys the enemies. The parallelism between the task of this god and that of the king is evident. As already stated Indra may be regarded as representing the dynamic aspects of kingship. Passing mention may also be made of the rites in honour of this god which form part of the royal 'coronation' as it is described in post-Vedic texts. Thus the Viṣṇudharmottarapurāṇa and other text ³⁴⁰) prescribe a *śānti*- (propitiatory rite) called the *aindrī śānti*-, i.e. one dedicated to Indra. Varuṇa, who is very often called a king ³⁴¹), was believed to dwell in the waters, presiding over the oath which was taken over water, guarding the *ṛta*-, that is to say protecting

³³³) Most of these terms (*rājya*-, *vairājya*-, *svārājya*-, *sāmrājya*-, *sārvavaśya*-, *pārameṣṭhya*-) are of frequent occurrence to denote degrees and aspects of royal power and dignity.

³³⁴) Which is for instance drawn by Altekar, *o.c.*, p. 47.

³³⁵) G. VAN DER LEEUW, *Religion*, p. 115.

³³⁶) Kingly authority among the gods could pass into other hands: Śatapatha-brāhmaṇa 2, 6, 2 ff.

³³⁷) See my treatise *Ancient Indian ojas*..., Utrecht 1952.

³³⁸) Cf. e.g. Atharvaveda 12, 1, 18.

³³⁹) See *Aspects of early Viṣṇuism*, Index I, s.v. The former aspect of the god was emphasized by J. J. MEYER, *Trilogie*, esp. part III, the latter by H. LOMMEL, *Der arische Kriegsgott*, Frankfurt a.M. 1939.

³⁴⁰) Viṣṇudharmottarapurāṇa 2, 19. See also KANE, *Hist. of Dharmas*. III. p. 79.

³⁴¹) Many references were collected by E. HARDY, *Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens*, Münster 1893, p. 51 ff.

truth and maintaining the right order, destroying falsehood and employing agents to obtain information about the doings of man³⁴²). He, moreover, looks down at the truth and falsehood of men, saves the honest and righteous, punishes the wicked, forgives sins, and wards off death³⁴³). In his figure the judicial aspects of kingship can easily be discerned. It might be remembered that according to Manu³⁴⁴) a king must, by throwing it into water, offer to Varuṇa the fine recovered from a man guilty of mortal sin, because Varuṇa is the lord of punishment. It may be noticed that the ancient authorities themselves³⁴⁵) attempted to explain Varuṇa's title by referring to the fact that he was a sovereign because he had established a sacrificial fire; that was why people call him "king Varuṇa".

As to Soma, the main aspects of this god are his being light and life-giving sap, his relations to plants, among which he occupies the first place, and his being identical with the moon. Is it a mere coincidence that many of those passages where Soma is called a king (*rājan-*) also relate his power to prolong life and to restore man to health by clothing him with *amṛta-*, his grants of offspring and good fortune, his lordship of the medicinal herbs³⁴⁶)? Soma moreover is considered the king of the brahmans³⁴⁷).

Among the other gods who are in a comparatively large number of cases called *rājā*, Agni and Yama occupy the first rank. Yama, the gatherer of men, rules the dead. In post-Vedic texts he is to become the Lord of dharma: *dharmarāj(a)-*. Agni, the god of fire, is a leader and protector of settlers; then he is also called Daṇḍa "Staff" or "Punishment", a lord of the house, dwelling in every abode, preserving his worshippers from calamities; he is a divine monarch strong as Indra. He, moreover, has the disposal of the splendour (*varcas*) with which the king comes into being³⁴⁸). With regard to the character of

342) So far we can follow H. LÜDERS, *Varuṇa* I, Göttingen 1951, esp. p. 28 ff. For the "spies" see H. H. SCHAEFER, *Iranica* I, *Das Auge des Königs*, *Abh. Ges. Wiss. Göttingen* 10 (1934).

343) Cf. in addition to this, also AV. 10, 6, 15.

344) Manu 9, 243 ff.

345) See Śat. Br. 2, 2, 3, 1.

346) See e.g. R̥gveda 1, 91, 5; 8; 6, 75, 18; 8, 48, 7; 9, 114, 2; 10, 97, 18; 19; 22; Atharvaveda 2, 36, 3; 14, 1, 49 etc.

347) See Śatapatha-brāhmaṇa 5, 4, 2, 3; 9, 4, 3, 16.

348) Atharvaveda 3, 22, 6.

this kingship of the gods mention may be made of a passage ³⁴⁹) where an enumeration is given of some divine rulers and the realms over which they hold sway. Yama is king of the Fathers, Varuṇa of the gandharvas — elsewhere ³⁵⁰) Varuṇa is explicitly called the king of the gods —, Soma of the apsaras, Kubera of the rakṣas, Indra of the gods; likewise Tārṁśya (the famous bird Garuḍa) of the birds, Manu Vaivasvata of men, and so on.

In the Brhadāranyakopaniṣad ³⁵¹) eight divinities are enumerated which are considered to be “ruling or worldly power” (*kṣatra-*) among the gods: Indra, Varuṇa, Soma, Rudra, Parjanya, Yama, Mṛtyu, Īśvara. As to the god of rain, Parjanya, it seems clear why he should be called a kṣatriya: in the Ṛgveda he is described as a independent sovereign, who rules over the whole world — of course because without rain life is impossible —; he is, in an equally intelligible way implored to protect mankind. Besides, he is a father, or “our divine father”. His wife is by implication the Earth and, as the shedder of rain, he is a producer of plants. So he has much in common with Dyauś and what interests us most, with Indra. It is a significant fact that a god of this character should be described as a *svarāj-* ³⁵²).

Rudra was also considered a ruler ³⁵³), *kṣayadvīra-* “ruling man”, a lord (*īśāna-*) of this vast world, a father of the world; by his rule (*kṣaya-*) ³⁵⁴) and universal dominion (*sāmrajya-*) he is aware of the doings of gods and men. Remarkably enough the above epithet *kṣayadvīra-* is followed by the wish to be protected by the god and to be favoured by his benevolence ³⁵⁵). This god is several times called “bountiful” (*mīdhvas-*) and beneficent. Although his anger and malevolence are very often mentioned, he is not seldom implored to preserve man from calamity, to produce welfare and to bestow blessings. —

349) Śat. Br. 13, 4, 3, 3 ff.; cf. also the notes by EGGELING, *The Satapatha-brāhmaṇa*, V, p. 361 ff.

350) Śat. Br. 12, 8, 3, 10.

351) B. ār. Up. 1, 4, 11.

352) Here (RV. 7, 101, 5) Sāyaṇa's explication of *svarāje*, to wit *svāyatta-dīptaye* is doubtless inadequate.

353) Cf. RV. 1, 114, 1 ff.; 2, 33, 9; cf. 6, 46, 1; 7, 46, 2. The epithet *kṣayadvīra-* is also given to Indra and Pūṣan.

354) If Sāyaṇa is right in explaining *kṣayena* by *aiśvaryena*.

355) RV. 1, 114, 10; 3. Cf. also 10, 92, 9.

Mṛtyu "Death" is in the Atharvaveda said to be the lord (*adhipati*-) of men ³⁵⁶).

The authors of the brāhmaṇas make clear their conception of the relation between the earthly ruler and divine kings ³⁵⁷). The kṣatriya has Indra as his deity, and is Soma with regard to kingship (*rājya*-), a *rājanya*-, i.e. a man of the royal class, with regard to relationship. Being consecrated he attains brahmanhood; then Agni is his deity, and he is brahman in relationship. Libations and formulas are needed to secure his former connection, quality, and relation.

In attempting to trace the further relations of ancient gods with kingship a study of the *mitravindā* sacrifice should not be passed over. The Śatapatha-brāhmaṇa ³⁵⁸) informs us that Śrī, the goddess or principle of material prosperity and the outward splendour connected with it, who is intimately related to kingship, when deprived of her characteristic qualities or aspects — food, royal power, universal sovereignty, wealth, etc. — approached ten deities, imploring them to restore these to her. They were ready to do so. Whereas Agni, the eater and lord of food, gave her food, Soma, the king and lord of kings, restored her royal power (*rājyam*) to her; Varuṇa, the *samrāt* or complete (universal) sovereign and lord of samrāts, gave her the quality denoted by that term; Mitra, the *kṣatram* (neuter!) and lord of *kṣatram* (*kṣatrapatiḥ*) or nobility restored her that; Indra, the power (*balam*) and lord of power, restored her power to her; Bṛhaspati, the brahman and lord of brahman ³⁵⁹), the potency called *brahmavarcasa*- "holy lustre, preeminence in holiness and sacred knowledge, divine glory or splendour"; Savitr, the kingdom (*rāṣṭram*) and *rāṣṭrapati*-, kingdom; Pūṣan, who is fortune (*bhaga*-), fortune; Sarasvatī who is "a well-nourished condition" (*puṣṭi*-), that quality; Tvaṣṭar, the fashioner of forms, cattle with beautiful form.

Incidentally the title king is given to a variety of powerful beings or entities. But even if an amulet is called a keen king of mighty power, demon-slaying, ojas of the gods and formidable power ³⁶⁰), we learn something about the characteristics attributed to the ruler. The very

356) AthV. 5, 24, 13.

357) The reader may turn to Ait. Br. 7, 23, 1 ff.

358) Śat. Br. 11, 4, 3, 1 ff.

359) I refer to *Notes on brahman*, p. 66 ff.

360) Atharvaveda 19, 33, 4.

function of an amulet is to preserve the wearer against evil, that is to afford protection.

In this connection attention may be drawn to the mantras pronounced during the *rājasūya*, that is the great sacrifice performed at the inauguration of a king. Savitar (the sun) should endow the king with energy and driving power, Indra with ruling capacity, Bṛhaspati with eloquence, Mitra with truth, Varuṇa with the capacity to protect the dharma.

Kings are regarded as friends or companions of Indra³⁶¹) who is implored to "increase" them to whom they should be dear³⁶²) and whose human counterpart they are³⁶³). The same god is also considered the divinity who "maintains the kings fixed"³⁶⁴). That there exist special connections between the earthly ruler and Indra also appears from such incidental information as for instance the statement that the ruddy cow, which belongs to Indra, is chosen by "the king here" for himself after winning a battle³⁶⁵): the red cows are compared with the red clouds which appear after the thunderstorm.

It is not without interest to quote a passage from the Atharvaveda³⁶⁶), where Mṛtyu, Death, in the form of the deceased ancestors, is said to wait upon the earthly ruler. As the king, the sole chief of all people, this text continues, approaches the throne, all beings wait upon him, that is to say, they perform the process indicated by the verb *pari-bhūṣ-* which in my opinion rather means something like "to strengthen, make fit, bestow favour upon a person or an object by a circumambulation or by surrounding him or waiting upon him"³⁶⁷). The monarch, the passage quoted continues, clothes himself in fortune; himself prosperous he puts vigour into his friends (*mitravardhana-*). Having all forms and bearing the great name of asura, he approaches what is immortal. Becoming superior to all, he is the object of the longing of all people and the divine water. Thus it is not surprising

361) See e.g. Atharvaveda 4, 22, 5 ff.; 3, 3, 2; Mbh. 2, 31, 63.

362) Atharvaveda 4, 22, 1; 4.

363) Cf. e.g. also Atharvaveda 3, 4, 6.

364) Atharvaveda 6, 87, 3; 88, 2 where this function is also allotted to Varuṇa und Bṛhaspati.

365) Śat. Br. 3, 3, 1, 14.

366) AV. 4, 8, 1.

367) See my brochure *The meaning of Vedic bhūṣati*, Wageningen 1939, p. 12 ff.

to find that the monarch is called “the crown” or summit of mankind (*kakun manuṣyaṇām*) and “complementary companion” (*ardhabhāj-*) of the gods ³⁶⁸). In him mankind and divinity actually meet and combine.

The *sāmnāyya* offering which — being an oblation consisting of milk taken from a cow on the evening of the new moon, and offered with clarified butter — is a part of the ceremonies on the day of new moon, is mystically identified with royal dignity ³⁶⁹). This oblation is offered to Indra. The man who knows that the *sāmnāyya* is royal dignity gains royal dignity; besides, he gains all that can be gained by royal dignity. The accompanying texts make mention of Indra’s victory over *Vṛtra*, adding that the god should be chosen in order to conquer enemies ³⁷⁰).

We hear also in the *Parīṣiṣtas* of the *Atharvaveda* ³⁷¹) of a ceremony for the king’s *janmadina-* in the first half of the year. This birthday ceremony, which was probably a rite at the return of the asterism under which the king was born, served to increase or strengthen His Majesty.

X.

It is worth noticing that the term *prāsāda-* which has the widest application to denote the temple as the seat and dwelling of divine power, is also used in the sense of residence of a king. Whether this palace is magnificent or small is a matter of indifference. The *Amarakoṣa* explains: a *prāsāda-* is the residence of gods and kings. The true sense of the word is still larger: it can denote a sacred building or monument,

³⁶⁸) AV. 6, 86, 3. For the sense of *ardha-* see *Reflections on the numerals “one” and “two” in ancient Indo-European languages*, Utrecht 1953, p. 29 f. The commentary, though applying the adjective to Indra, rightly understands it to mean “having a share equal to that of all other divinities together”. The sense seems to be that the king is on one hand on a par with the *devas*, on the other hand their complement.

³⁶⁹) Śat. Br. 11, 2, 7, 17; 11, 2, 6, 6. I also refer to *Sacred Books of the East* 44, p. 41.

³⁷⁰) See *Āpastamba-śrautasūtra* 1, 11, 10a.

³⁷¹) See *The Parīṣiṣtas of the AV.*, edited by G. M. BOLLING and J. v. NEGELEIN, I, 1, Leipzig 1909, p. 104 ff.

a seat of divinity³⁷²). In purāṇical texts³⁷³) it is emphasized that the whole *prāsāda-* is to be understood as Puruṣa (All-soul); Lord Hari himself is visibly established in it. The house of God, Miss Kramrisch observes³⁷⁴), is the concrete manifestation of Śiva or of any other name under which the supreme Principle that is Brahman is beheld³⁷⁵). As to the original meaning of the word, Monier-Williams regarded it as a variant of *prasāda-* which does not occur in this sense, literally meaning: "sitting forward", i.e. sitting on a seat in a conspicuous place, and hence, a lofty seat, platform, terrace, palace, temple³⁷⁶). It may however be objected that this meaning cannot be paralleled by a similar connotation of the verb *pra-sīdati*. The usual sense of this verb is "to settle down, to become bright, placid, pleased, gracious." If we further remember that the term *prāsāda-* already occurs in the texts on Vedic ritual, mentioning *prāsādas* on all sides of the āhavanīya fire³⁷⁷) which may have been sacred constructions, "seats", but certainly no terraces to sit upon in a conspicuous manner, and in inscriptions from the 2nd century B.C., referring inter alia to a *prāsāda* of the Bhagavat³⁷⁸), that it denotes great temples as well as small pavilions where a deity or emblem (Śiva's *liṅga*) is installed, the explication given by Miss Kramrisch may be considered more acceptable: "It denotes a settling down (*pra-sad-*) and a seat made of that which has settled down and acquired concrete form, the form of a dwelling, a residence, the seat of God." In substantiation of her view the learned authoress quotes a passage from the *Īśānaśivagurudevapaddhati*³⁷⁹). "The *prāsāda* is made up of the presence of Śiva and

372) References to *prāsādas* may be found in P. K. ACHARYA, *A dictionary of Hindu Architecture*, Oxford 1927, p. 420 ff. and St. KRAMRISCH, *The Hindu temple*, Calcutta, p. 135.

373) See e.g. *Agnipurāṇa* 61, 11; 26.

374) KRAMRISCH, *o.c.*, p. 136.

375) It may be added that with the Buddhists a *prāsāda-* is the monks' hall for assembly and confession.

376) Cf. Pāṇini 6, 3, 122. If the explication, which was already given by commentaries on this authority, be correct the *ā* may be due to the tendency to differentiate homonyms.

377) Śāṅkh. Śr. Sū. 16, 18, 13 ff.; cf. also Patañjali, *Mahābhāṣya* 2, 2, 34. See also MACDONELL and KEITH, *Vedic Index*, II, p. 44 and 51.

378) See especially S. KRAMRISCH, *o.c.*, p. 135 f.; P. K. ACHARYA, *An Encyclopaedia of Hindu architecture*, Oxford 1946, p. 343 ff.

379) *Īśānaśivagurudevapaddhati* 3, 12, 16.

Śakti, and of the principles and forms of existence (*tattva*-) from the elementary substance Earth and ending with Śakti; the concrete form of Śiva is called house of god (*devālaya*-)". Of course, a house of God is the concrete manifestation also of any other name under which the supreme Principle is beheld.

Another point of interest is touched upon by the authorities on dharma³⁸⁰). As is well known the shadow is one of the most important forms of human representation³⁸¹). Among many peoples the belief was held that the shadow is a semi-detached 'soul'; fear of losing one's shadow is therefore widespread. So it was earnestly dissuaded to step intentionally on the shadow of images of the gods, of the guru, the king, the snātaka, or a *dīkṣita*- (a man who has been initiated to the performance of a śrauta sacrifice). One should avoid coming into intimate contact with these powerful beings³⁸²). In this respect, too, a king was completely put on a par with other sacrosanct persons. Manu and other authorities on dharma³⁸³) in giving rules of conduct for the snātaka (the Veda student after having finished his studies) do not allow him intentionally to step on the shadow of images of the gods, his guru, the king and some other beings which apparently belonged to those persons and animals contact with which should be avoided. We are reminded, inter alia, of the conviction that members of certain exterior castes could by the same act pollute a caste Hindu.

The honour shown to a sovereign is, in Hinduistic times, in many respects similar to the marks of veneration conferred on the images of the gods. When proceeding, on an elephant, through his capital, he was accompanied by musicians. As is well known music was, in descriptions of religious ceremonies, a means of warding off evil influences³⁸⁴). The solemn acclamations of the bards, citizens and brahmans, and the festive sounds of tabors, horns and other musical instruments are not seldom said to annihilate, also for the king's sake, all evil. The roads and houses were decorated with banners and trium-

380) See Manu 4, 130; Yājñ. 1, 152; Viṣṇusmṛti 63, 40.

381) The reader might consult J. v. NEGELEIN, *Bild, Spiegel und Schatten im Volksglaube*, in the *Archiv für Relig. Wiss.* 5, p. 1 ff.

382) In Yājñ. it follows (in the same stanza): one should avoid stepping on blood, excrements etc.

383) Manu 4, 130; Yājñ. 1, 152; Vi. 63, 40.

384) See e.g. Varāh. 131, 48, 49.

phal arches. Women threw fried rice on him, whilst expressing blessings.

Speaking ill of the king and the government, a charge brought against them, or public scandal on account of them were on the other hand undesirable acts. Though he knew his wife to be innocent Rāma even preferred abandoning her to giving rise to rumour and public scandal; and the worth of a kingdom which is liable to public scandal is explicitly questioned. As is well known a charge or accusation is a magically potent act which affects a person like a disease. It is therefore considered a crime to accuse supernatural or divine beings ³⁸⁵). "No person who is intelligent and unwearied in action, and who wishes to acquire virtue should ever spread evil reports about the monarch. By acting against him nobody can ever make himself happy" ³⁸⁶). A king should always be smilingly addressed by others, and he should speak to others sweetly ³⁸⁷). "Men who know the eternal natural norms (dharma) affirm that acts giving offence to the king ought not be done" ³⁸⁸). Reigning kings are always to be forgiven whatever they do ³⁸⁹), for their touch is like fire ³⁹⁰) and ordinary men are helpless in their presence. The Mahābhārata even goes so far as to state that the food offered by a man who insults the king is not accepted by his ancestors. The gods themselves do not disobey a virtuous king who is a god (*devabhūta*-) and eternal (*sanātana*-) ³⁹¹). Those who look at Rāma with evil eye are smitten by Yama's rod and go at once to hell (*niraya*-, the region of destruction) ³⁹²).

How deeply the belief in the innate divinity of the ruler had taken root may also appear from a remarkable passage in the great epic ³⁹³) where feelings of deep respect for the king's property are inculcated. Everything that belongs to the sovereign should be avoided from a distance; one should even turn away from his property as one would

³⁸⁵) See J. J. MEYER, *Altind. Rechtsschriften*, p. 118; 382 cf.; *Trilogie I*, p. 138 f.

³⁸⁶) Mbh. 12, 68, 48 f. The author adds that unlike fire which may leave a residue, the king's anger leaves nothing to the person who happens to incur it.

³⁸⁷) Mbh. 12, 67, 38.

³⁸⁸) Mbh. 3, 161, 11.

³⁸⁹) Cf. Mbh. 1, 41, 23 ff.

³⁹⁰) Mbh. 3, 41, 20.

³⁹¹) Mbh. 12, 65, 28 f.

³⁹²) Rām. 7, 82, 11.

³⁹³) Mbh. 12, 68, 50 ff.

from death itself. By taking the possession of the king a person soon meets with destruction like a deer upon touching a trap. An intelligent man should therefore protect as his own what belongs to the king. These prescriptions are no doubt founded on the belief that the special power of royalty which like all power is dangerous as soon as it comes into contact with objects or persons who are unable to bear or to contain it (who are “unworthy vessels”), attaches also to the king’s property. In Javanese traditions the ruler’s *sēkti* (the term for special supernormal power, or ‘mana’, deriving from the Skt. (*śakti*-)) likewise inhered in his possessions, so that for instance the man who violates a royal concubine brings upon himself the most awful consequences.

From incidental references ³⁹⁴) we know that it was usual to offer water to a king when he visited a place. This custom will no doubt also relate to the *arghya*- or paying honour to special guests, to whom water is offered to wash the feet, and to cleanse the mouth ³⁹⁵). A corollary of these beliefs in connection with the head of government is also that his person must be protected, because he is the protector of the realm ³⁹⁶). He must be adored because he is the delighter of the people (*bhoja*-), *virāt*, *samrāt*, *kṣatriya*-, *bhūpati*- (lord of the earth), and *nṛpa*- ³⁹⁷). The man who is intent upon his own welfare should therefore always be attached to the king. The divine character of the king may also appear from such phrases and sayings as “the king is like the Lord himself”; the seers declare that the king partakes of the nature of all the gods; therefore “a wise man shall look upon him as a god and shall speak no falsehood before him.” In this world there are, Nārada states ³⁹⁸), eight sacred entities: a brahman, a cow, fire, gold, clarified butter, the sun, water, and a king.

Although the omniscience attributed to the king by Kauṭilya is a political concept — the ruler should for instance be informed (of course through secret agents) of the worth of imported merchandise and pass this information to the custom-officers in order to make

394) Cf. Śat. Br. 3, 3, 4, 31.

395) For particulars see e.g. A. B. KEITH, *Rel. and Phil...*, p. 363.

396) Kauṭilya, *Arthaśāstra* 13, 1. See also Manu 7, 217; Meyer, *Trilogie* II, p. 129.

397) Mbh. 12, 68, 54 f. Here Nilakanṭha’s commentary runs as follows: *rājā rañjakaḥ bhojaḥ sukhānām bhojayitā vividhaṃ rājata iti virāt śrīmān samrāt iti rājñām api rājeti akunṭhitaiśvaryaḥ*.

398) Nārada 18, 54; Vikramacarita (ed. EDGERTON) Introd. 2, 6 and 7.

people believe that he is 'omniscient' — yet the very belief that the ruler knows all about his subjects and their doings had a religious aspect: Varuṇa and other Vedic gods are said to possess knowledge of that sort³⁹⁹). The idea that the king was well-informed through agents and so-called spies no doubt reached back to ancient times⁴⁰⁰), because the *spāśaḥ* "spies" of the gods, especially of king Varuṇa⁴⁰¹), were known already to the poets of the Ṛgveda⁴⁰²).

In order to illustrate the parallelism between kings and gods it may be of some use to mention also some of the ideas fostered by the early Buddhists, which may reflect popular opinions on devaship and kingship⁴⁰³). Inda, i.e. Indra, is in Pāli texts called *devarājā* "king of the gods", and as such he is the most revered of the gods. He is free from old age and death, and is, therefore, the happiest type of king, a condition which could be attained by sacrifice. Indra is the embodiment of the greatest valour and considered the lord of victors (*jayatām pati*-). He is also represented as punishing people guilty of heinous crimes. The gods with Indra as their chief (*indrapurohita*-), seek to promote the welfare of gods and men. Sakka, the other divine figure related to the Vedic Indra, though represented as a king, was a *primus inter pares* rather than an absolute monarch. He surpasses his companions in length of life, beauty, happiness, renown and power; besides, in the degree of his five sense-experiences. These characteristics are also attributed to the rulers of the other deva-worlds. He is always ready to help and rescue the good, and, being the guardian of moral law he appears to frighten the wicked.

399) R. PETTAZZONT, in discussing the ideological complex of divine omniscience (*Numen*, 2/1955, p. 1 ff.) emphasizes his conclusion (p. 22) that the subject of this omniscience is a determinate category of divine beings; its object not the whole range of knowledge, but man and his doings. It would be an interesting theme to study the omniscience attributed to the king from a comparative point of view. We need not dwell here upon the other omniscience, to wit that of the successful *yogin*.

400) See H. H. SCHAEFER, *Das Auge des Königs*, *Abhandl. Götting. Ges. d. Wiss.* 10/1934, and H. LÜDERS, *Philologica Indica*, Göttingen 1939, p. 462.

401) See also H. LÜDERS, *Varuṇa*, I, p. 35.

402) See e.g. ṚV. 10, 10, 8; 7, 87, 3.

403) See, in general, G. P. MALALASEKERA, *Dictionary of Pāli proper names* London 1937-8, I, p. 308 ff.; II, p. 957 ff.; J. MASSON, *La religion populaire dans le canon bouddhique pâli*, Louvain 1942, p. 39 ff.

The Buddhists ⁴⁰⁴) increased the prestige of the sovereign by their theory of the 'wheel-turning' king ⁴⁰⁵). It has been a fiction among them that the kings who favoured them lived more or less up to the ideal conception pictured in such descriptions as the following ⁴⁰⁶): he is victorious at the head of his troops, a conqueror, a guardian of the people's good, just (*dhārmiko*), a king of dharma, endowed with the seven treasures, i.e. a chariot (wheel), an elephant, a horse, a jewel, (the best) wife, (the best) treasurer or minister, and (the best) adviser. The treasurer is in possession of divine vision which he loses at the death of the emperor. Then also the woman loses her beauty and the adviser his efficiency. He will have a hundred sons, brave and handsome heroes, destroyers of the armies of the enemies. He shall conquer the whole wide earth to the limits of the ocean, and then he will remove from it all the causes of tyranny and misery. He will rule without punishing, without using the sword, through dharma and peacefulness. Cakkavattis—as is the Pāli form of the title—are rare in the world; they have marvellous figures; they live longer than other men, and enjoy good health and popularity with all classes of their subjects. The sanctity of such an emperor is evident from the belief that the perfume of sandelwood issues from his mouth: likewise the Egyptian god exhaled a scent on approaching the human queen, and the dying Hippolytus sensed the nearness of Artemis by the breath of heavenly fragrance emitted by the goddess ⁴⁰⁷). Moreover, like saints in general and like the Buddha ⁴⁰⁸) in particular, a cakravartin possesses on his body divinely characteristic attributes, in casu the thirty-two marks of a great being ⁴⁰⁹). From the Mahāpadāna Sutta it would appear

404) For the origin of the cakravartin conception see also E. SENART, *Essai sur la légende du Bouddha*, ch. 1.

405) See also the brief survey given by E. CONZE, *Buddhism*⁷, Oxford 1953, p. 74 f.

406) Divyāvadāna, 548 f. C. N.

407) VAN DER LEEUW, *Religion*, p. 236 (Euripides, Hipp. 1391 ff.); E. LOHMEYER, *Vom göttlichen Wohlgeruch* (Sitz Ber. Heidelberg 1919,9).

408) Hence the well-known episod in Buddha's life: when he was born—I quote the words used in (Aśvaghoṣa's) *Buddhacarita* I, 27 ff.—the world became exceedingly peaceful, as if, being in a state of disorder, it had obtained a ruler... The brahmans, after having considered the tokens said to the king...: "According to the signs found on this excellent one, he will certainly become either an enlightened seer or a cakravartin monarch..."

409) They are enumerated by G. P. MALALASEKERA, *Dictionary of Pāli proper names* II, p. 533 f.

that his birth is attended by the same miracles as that of Buddha ⁴¹⁰).

When in later times Mahāyānist Buddhism elaborated a pantheon of deities of its own, Buddhist monarchs received part of the reflected glory. Kings in those parts of Greater India in which, under Buddhist influence, real theocracies were being built up—Tibet, Java, Indo-China—came to be regarded as Bodhisattvas. Thus king Jayavarman VII of Cambodia (12th century) had a statue of his mother erected as the “Mother of Buddha”, and Chengis Khan was in 1326 considered to be a ‘Bodhisattva in his last birth’. In the beginning of the 9th century the first king of the Angkor dynasty of Cambodja had a cult of the *devarāja*-constituted. In Khmer this divinity was called “the god who is the king, or who is the kingdom”. This *devarāja*- is not the deified sovereign but rather the permanent principle and essence of kingship (*rājyasāra*-) ⁴¹¹); this essence was conceived to be concretized in, and to identify itself with, the “subtle soul” (*sūkṣmāntarātman*-) of each successive ruler, and it might even be symbolized by an idol or image. Thus the *devarāja*- is renewed every time a new king accedes to the throne. To the idol in which the king’s ‘subtle self’ was believed to reside a sacrosanct character was attributed; it had to be animated by a special rite. Originally this cult was Śivaite in character but in the course of time it was adapted to Viṣṇuism and Buddhism. Thus a great many images of kings and queens in the outward appearance of Śiva, Viṣṇu, a Bodhisattva, Lakṣmī, or Pārvatī give evidence of this conception of divine kingship.

410) In Buddhist texts the *cakkaratana*-, i.e. the wheel-shaped gem of dominion is conceived as an independent and material object appearing when an emperor is born. The emperor asks it to travel to the various quarters of the world, winning them for him. This the *cakkaratana*- does, carrying with it through the air the emperor. Having returned it remains fixed as a sort of palladium in the royal palace. When an emperor leaves the world, the *cakkaratana*- disappears. It also gives warning of his impending death by slipping down from its place some time before the event. So the conclusion may be that this most precious and most honoured object in the world is dominion, connected in a mystic way with the emperor.

411) See G. COEDÈS, *La divinisation de la royauté dans l'ancien royaume khmer à l'époque d'Angkor*, in the *Proc. of the VIIIth Congress for the History of Religions* (1950), Amsterdam 1951, p. 141 f. Cf. also the same, *L'apothéose au Cambodge*, *Bull. Comm. archéol. Indochine* 1911, p. 28; *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris 1948, p. 171 ff.; p. 207 etc.; Th. H. GASTER, *Myth and Story*, in the *Numen*, I, p. 188 f.

The essence of kingship or subtle self of the ruler was also believed to reside in a *liṅga*-, a sort of palladium of the kingdom, which was regarded as a presentation of Śiva himself. This *liṅga* (phallos) was placed on the top of a pyramid, in the very centre of the royal residence which was supposed to be the spot where the axis mundi ⁴¹²) reached the earth. On this, natural or artificial, mountain the communion between god and king took place. The kings who had entered into this communion considered themselves entitled to the respect due to a cakravartin.

XI

Indian kingship is peculiar in that the monarch as a rule belongs to the second class, the brahman constituting the first. When the might of the ruling class is under the control of brahmins the kingdom was believed to become prosperous ⁴¹³). The superiority of a brahman also appears from the fact that he may not accept and still less solicit from the king. He would lose his superiority, his *tejas* (fiery power and energy) if he did other than simply take from a ruler. On the other hand the king is advised to adore the brahmins with gifts and services, if indeed he wishes to enjoy the sovereignty, and also, in a significant way, to be on his guard against those brahmins who do not desire to accept favours ⁴¹⁴). "It is not permitted to either advise or rebuke a king or a brahman, on account of their dignity (*diptimatvāt*) and sanctity (*śucitvāt*), unless they should swerve from the path (of duty)" ⁴¹⁵). To disobey a king, the Nārada-smṛti holds, would bring (instantaneous) death ⁴¹⁶).

That matters were complicated by the doubtless increasing claim to earthly divinity set up by the brahmins ⁴¹⁷) may be regarded as

⁴¹²) See *Aspects of early Viṣṇuism*, p. 81 f.; 128; 173.

⁴¹³) Aitareya-brāhmaṇa 8, 9, 7.

⁴¹⁴) See e.g. Mbh. 13, 35, 21 ff. Compare e.g. Manu's verdicts on the same subjects: 4, 186 ff. (see also G. BÜHLER, *The laws of Manu*, Oxford 1886, p. 592.)

⁴¹⁵) Nārada-smṛti 18, 12.

⁴¹⁶) Nārada 18, 32.

⁴¹⁷) Cf. e.g. Manu 1, 93 he (the b.) is by right (*dharmataḥ*) lord (*prabhuḥ*) of this whole creation: They are the most excellent of men (1, 96); the very birth of a brāhmaṇa is an eternal incarnation of the dharma (1, 98); he is the highest on earth, the lord of all creatures, born for the protection of the dharma (1, 99). Like the king he sustains the world; like him a teacher (*brahman*) guards men (therefore he must not be reviled); like him, he is exempt from corporeal

beyond dispute. It is the latter, who, for fear of sinning themselves, entrusted the kṣatriyas with the duty of ruling and protecting the earth and its inhabitants. The rivalry of both orders, and their close alliance on various occasions, are too well known to need comment. No king who lays violent hands upon the cow of a brahman is successful in guarding his realm⁴¹⁸). The road belongs to the king, a dharma text⁴¹⁹) says, except if he meets a brahman. We also come across the prescription that a king was to make way for a śrotriya, a snātaka, and a brāhmaṇa. And Gautama, a great authority on dharma, even goes so far as to contend that the royal authority, though holding sway over all, does not touch the brahmans⁴²⁰). Rites were devised to ensure the subordination of the kṣatriyas and the vaiśyas to the brahmans⁴²¹). According to the Jaiminiya-brāhmaṇa the *kṣatra*-“kingship or dominion” is a “falling down” or rather corrupted form of brahman. The king is a *naradeva*- “man-god”, a brahman a *bhūmideva*- “earth-god”; and the latter, no matter how evil he may be pretends to remain a *bhūmideva*-⁴²²). The king should adore the celestials and the brahmans⁴²³). There is an interesting statement in the Śatapatha-brāhmaṇa⁴²⁴) showing how ready these authorities often were to inculcate the superiority of the brahmanical order: “That king who is weaker than the brahman is stronger than his enemies”. In this light must be viewed verdicts such as the following in which a god, a brahman and a king are put on a par: “whatever property belongs to one of those three is regarded as an article of superior value”⁴²⁵). Witnesses are to be sworn in the presence of the gods, the king, and the brahmans⁴²⁶).

punishment (cf. Nārada-smṛti 15 (16), 20). See also Mbh. 12, 56, 26 etc. Brahman too are regarded as able to cause rain, as very powerful and dangerous; they too are entitled to demand presents.

418) Atharvaveda 5, 19, 10.

419) Āpastamba-dharmasūtra 2, 11, 5; cf. Gaut. dh. s. 6, 25; Vas. dh. s. 13, 59.

420) Gautama dh. s. 1, 11 *rājā vai sarvasyeṣṭe brāhmaṇavarjam*.

421) Cf. Pañc. Br. 11, 11, 8 “in that he ... he places the order of the brahmans before the nobility and makes the nobility and peasantry follow after (and being dependent on) the brahmans”; and Ait. Br. 8, 9, 6 “when nobility falls under the influence of the brahman order, that kingdom is prosperous and rich in heroes”.

422) For particulars see E. Washburn HOPKINS, *o.c.*, p. 64.

423) Mbh. 12, 56, 12 f.

424) Śat. Br. 5, 4, 15.

425) Nārada-smṛti 14, 16.

426) For references: see *Sacred Books of the East*, vol. 50 (Index), p. 322.

That the relation between both dignities was not always beyond discussion ⁴²⁷) also emerges from the Buddhist Milindapañha in which they, though considered mutually exclusive, are, both of them, attributed to the Buddha ⁴²⁸). The Buddha may be described as a king, because he, like an earthly ruler, rules and governs the world; because he, exalted (*abhibhavitvā*, "being lord, conquering") above all ordinary men, makes those related to him rejoice (*nandayanto*, the sense of this verb involving the idea of refreshing or invigorating ⁴²⁹)), and those opposed to him mourn, raising aloft the pure and white sunshade of sovereignty, which bears fame or high position (*yasa*, Skt. *yaśas*) and prosperity or majesty (*siri*, Skt. *śrī*-); because he is held worthy of homage by the multitudes who come into his presence; because he gladdens the heart of his servants by bestowing gifts; because he judges the transgressors; and because he proclaims laws according to ancient traditions.

From stray occurrences of mention of the royal functionary in the ancient texts some conclusions may also be drawn as to his relations to other bearers of power. As is well known the sūtras, in dealing with the *arghya*- i.e. the paying of honour to special guests ⁴³⁰), mention the teacher, the priest, a snātaka, a connection by marriage, the king, or a friend as those who are entitled to receive this honour. According to Gautama the *madhuparka*- (a mixture of curds and honey) should on this occasion be offered to the ruler as often as he comes — if he is a *śrotriya*-, i.e. learned brahman, to the others only once a year ⁴³¹).

Anyhow the king and a learned brāhmaṇa ⁴³²) are the upholders of

⁴²⁷) According to the Nārada-smṛti 18, 42, which is inclined highly to praise the royal dignity, there is no difference of any sort between a ruler and a brahman who, being devoted to their duty, protect mankind in accordance with the dharma. Cf. e.g. Mahābhārata 13, 152, 16; Manu 9, 315 f.; Agni-purāna 225, 16 ff.

⁴²⁸) Milindapañha, edited V. TRENCKNER, London 1880, p. 255 ff.; translated by T. W. RHYS DAVIDS, *The Questions of King Milinda, Sacred Books of the East*, vol. 36, Oxford 1894, p. 25 ff.

⁴²⁹) See my relative article in the *Acta Orientalia* 21, p. 81 ff.

⁴³⁰) I refer to A. HILLEBRANDT, *Ritualliteratur*, p. 79; Keith, *Rel. and Phil.*, p. 363.

⁴³¹) Gautama 5, 30 f.

⁴³²) The king should honour and revere the brahmins; that is beneficial to himself; Mbh. 2, 5, 96; 100.

dharmā⁴³³). Their co-operation⁴³⁴) results in glory and success⁴³⁵). Accordingly the authority of the sovereign over brahmins was limited; Gautama even says that the king rules over all, except over brahmins.

The king must have a court-chaplain or family priest, a *purohita*⁴³⁶), whose task it is to secure to the ruler victory and heaven, to gain what is as yet ungained and to guard what has been already gained⁴³⁷). He was the most important among the king's counsellors. He was to protect the king and his people by counteracting the magical charms of the enemy and ensuring their prosperity by performing special rites⁴³⁸). He also consecrated the war elephants etc. in order to enhance their military efficiency⁴³⁹) and even accompanied the monarch to the battlefield in order to ensure victory by his prayers, charms, sacrifices and incantations⁴⁴⁰). The Jaiminīya-brāhmaṇa⁴⁴¹) furnishes us with the interesting information that formerly the purohitas used to be the rulers' charioteers in order to keep a watchful eye on them, in order to prevent them from doing something evil. That is to say the king must have the brahma before him (*brahma kāryam puroḥsaram*⁴⁴²)). In the Ṛgveda there is a clear passage⁴⁴³) to show that a ruler who adores Bṛhaspati, the heavenly, i.e. ideal court chaplain, properly could gain an easy mastery over all inimical peoples. As I have attempted to show elsewhere⁴⁴⁴) the original and

433) Cf. e.g. Śatapatha-brāhmaṇa 5, 4, 4, 5; Gautama-smṛti 8, 1, Manu 9, 322 etc. See also P. V. KANE, *History of Dharmasāstra* II, 1, p. 39.

434) From Gautama 5, 30 f, it appears that a king could be a *śrotriya*- himself. To a king who is a *śrotriya*-, i.e. who is proficient in the Vedas, a *madhuparka*- (a mixture of curds and honey) should be offered as often as he comes. But if the king is not a *śrotriya*-, only a seat and water should be offered to him.

435) Cf. also Mbh. 3, 185, 25: The combined energy of a brahman and a kṣatriya destroys the enemies like fire and wind burn down forests.

436) Cf. e.g. Aitareya-brāhmaṇa 8, 24, 1 ff.

437) See e.g. Mbh. 1, 174, 14 f.; 3, 26, 16 ff.; 12, 72, 1. See also E. W. Hopkins, *Position of the Ruling Caste in ancient India*, *Journal American Or. Soc.* 13/1889, p. 156.

438) Kauṭ. S. 5, 15.

439) In the Susima Jātaka (no. 163) the court-chaplain was "master of ceremonies" in the king's elephant-festival.

440) Cf. e.g. RV. 3, 33.

441) Jaim. Br. 3, 94.

442) Mbh. 1, 174, 15.

443) Ṛgveda 4, 50, 7; cf. 9.

444) J. GONDA, *Purohita*, *Festschrift-Kirfel*, Bonn 1955.

essential function of this priest consisted in what was expressed by his very title: in protecting the person of the king—and in doing so—his office and the state—by his powerful presence, by his knowledge and by the rites which he performed. He was brahman itself placed like a shield before the king, averting the dangerous powers. The purohita therefore also accompanied the king to battle and helped him by spells and prayers ⁴⁴⁵). When, in Mahābhārata 1, 3, king Janamejaya was much alarmed and dejected because he had incurred a curse, “he took great pains to find a purohita who could neutralize the effect of the curse”. Hence the view that king and purohita are, for the sake of the well-being of the kingdom, an inseparable pair; they are each other’s complement. For the good and evil done in the kingdom, both of them are responsible. Part of the rites should be performed by both functionaries in co-operation ⁴⁴⁶). There is a passage in the Aitareya-brāhmaṇa ⁴⁴⁷) which, while dealing with the purohitaship states that what the king does for his chaplain, and to his wife and son, are oblations offered into the sacrificial fires. These persons, being appeased and propitiated, carry him to the world of heaven, to the lordly power (*kṣatra-*), to strength (*bala-*), to the kingdom, and to the people. In the opposite case, they repel him from these.

The often repeated idea that the true basis of kingly power is the

445) This is e.g. seen from the Vasiṣṭha hymns of the seventh maṇḍala of the R̥gveda. Vasiṣṭha was the typical purohita. As Indra and Varuṇa helped king Sudās to conquer his enemy, the purohita office of the Vasiṣṭha family appeared to be true and successful; their prayers or formulas were effective (R̥V. 7, 83, 4). The king was, if the ritual literature give a true picture of the general belief of those days, supposed to be dependent on the purohita even in military matters. It may be assumed that the prayers of the priest were offered on the battlefield. When battle is beginning, a gṛhyasūtra (Āśvalāyana 3, 12) says, the priest while making the ruler put on his armour and handing over to him bow and quiver mutters appropriate mantras. He also mounts the royal chariot and the king repeats the formulas.

446) In the hinduized regions of ancient Indonesia, especially in Java, the court priests and official poets likewise enhanced, by their official services rendered to the king, the royal power. Significantly enough, O.Jav. *patirthayan*—deriving from the Skt. *tirtha*—sacred “bathing-place” where sin and evil is annihilated; “object of veneration; sacred person, spiritual adviser” is among the titles of the royal priests. See C. C. BERG, in F. W. STAPEL, *Geschiedenis van Nederlandsch-Indië*, Amsterdam 1938, II, p. 30.

447) Ait. Br. 8, 24, 4.

priest's power, that their union is perfection, though readily enunciated by the brahmans in order to consolidate their influence, must therefore be regarded as being founded on a relation of a genuinely religious character between these two powers. That the sovereign who turns against the priest, i.e. against brahman itself, is held to destroy himself ⁴⁴⁸) is only a corollary of this same view. When a prince becomes in any way overbearing towards the brahmans they ⁴⁴⁹) must duly restrain him. There is an important piece of evidence showing that the Indians already at a comparatively early period reflected upon the problem of the mutual relation between the two earthly 'divinities': "In the beginning", the Bṛhadāraṇyaka relates ⁴⁵⁰), "the world was brahman, one only. That, being one, did not expand (was not manifested). It created further a superior form, worldly (ruling) power (*kṣatra*-), even those who are 'worldly (ruling) powers' (*kṣatra*-) among the gods: Indra, Varuṇa, Soma, Rudra, Parjanya, Yama, Mṛtyu, Īśāna. Therefore there is nothing higher than *kṣatra*-. Therefore at the rājasūya ceremony the brahman sits below the kṣatriya. Upon *kṣatra*- alone does he confer this honour. But *brahma* is (nevertheless) the source of *kṣatra*-. Therefore, even if the king attains supremacy, he resorts finally to the brahma as his source. He fares worse, as he injures one who is superior."

In studying phenomena relative to ancient Indian religion we should never lose sight of the fact that all beings, gods as well as men, are confronted with the eternal and universal, so-to-say self-willed and self-sufficient powers or entities, on which world and life, health and happiness are founded, by which they are determined, of which they are manifestations. Even the devas are subject to karman, and dharma is to be observed by all beings. It is therefore from the Indian point of view quite reasonable that the king's power is checked by the brahmans who are brahman incarnate ⁴⁵¹).

It is worth mentioning that Atharvaveda 1, 9, a text which in general serves to further a person's success and advancement, can

448) Cf. Manu 9, 320 ff.; Mbh. 12, 56, 25; 78, 21 ff.

449) The text, Manu 9, 320 reads: "the brahman must restrain".

450) B. ār. Up. 1, 4, 11.

451) Modern Indian authors (e.g. H. C. RAYCHAUDHURI, *Political History of ancient India*, Calcutta 1950, p. 172) like to say that here provision is made for the prevention of royal absolutism.

be used in a ceremony for the restoration of a king as well as the reception of a Vedic student by his teacher. Besides, it may be employed in two ceremonies for fortune ⁴⁵²). Among the wishes pronounced is the following: "set him in supremacy (*śraiṣṭhya-* ⁴⁵³) over his fellows" and "make this man ascend to the highest firmament."

An epithet frequently used in connection with the ruler is *dharmatman-* translated by "dutiful" or "religious-minded", but properly meaning "whose personality is (absorbed in) *dharma-*" ⁴⁵⁴). "Der König ist der verkörperte *dharma* und der verkörperte Staatsgedanke" ⁴⁵⁵). The king indeed is *dharma* roaming on earth in a visible form, with a thousand eyes; if they transgress his orders, mortal beings cannot live at all ⁴⁵⁶). How should a king be inferior to a deity, Nārada says ⁴⁵⁷), as it is through his word that a criminal may become innocent, and an innocent man an offender? The transfer of guilt in case of royal pardon is indeed a striking feature of the Indian kingship. If an offender is pardoned by the monarch the guilt devolves on the latter, because if he kills the criminal, he destroys sin. If the king grants such a pardon he must fast a day and a night in order to get rid of the impurity inherent in the crime. A criminal who has been punished by the king is purified ⁴⁵⁸).

Now it is evident that the dominant element in the conception of kingship was neither that of more or less enlightened autocracy ⁴⁵⁹) nor that of constitutional monarchy. It must always be borne in mind that too often modern ideas have unconsciously been introduced into explanations of pre- and proto-historic institutions. An ancient king did not direct the public affairs of a state or nations in any modern

452) See Kauśikasūtra 16, 27; 55, 17; 11, 19; 52, 20.

453) For *śraiṣṭhya-* see my *Aspects of early Viṣṇuism*, p. 196 ff.; 200 ff.

454) Cf. e.g. Mbh. 1, 63, 1; 68, 7; 175, 4; 3, 293, 1; MEYER, *Buch v. W. u. S.*, p. LXII f.

455) MEYER, *o.c.*, p. LXII. Cf. Mbh. 12, 64, 25 t.

456) Nārada 18, 20.

457) Nārada 18, 52.

458) Manu 8, 318.

459) Expositions of the limited prerogatives of the king are not wanting in our sources. Jātaka 90 for instance a ruler states that he has no power over those who dwell in his kingdom; that he is not their lord and master, being vested only with jurisdiction over those who revolt or do iniquity. See also Milindap. 359.

western sense of the term; he did not rule by making, pouring out, and promulgating never-ending streams of laws and rules on all subjects possible, he did not guide and control the affairs of his people down to the smallest details, he did not continually substitute one instruction for another, he did not plan his subjects' welfare in any modern way. Even such ancient metaphors as "pilot" or "steersman" — cf. the Engl. *govern* from the Lat. *gubernare* "to steer, pilot a ship; to manage, conduct, govern" from the Gr. κυβερνᾶν "to steer; guide, govern", — cannot help us much further: the ancient Indian king was no pilot consciously directing the ship of state, steering his course for specified goals.

He was, as we have seen, a herdsman ⁴⁶⁰), a protector, a lord, i.e. authority itself. He controlled with power, protected with care ⁴⁶¹). His were the beneficent functions of owning, controlling, disciplining, defending, pleasing and helping the weak. One of his first responsibilities was to see that the people were fed, not by making 'social laws', but by bringing fertility to the fields, by producing the life-giving water, by giving to the country the normal seasons. He was to administer justice, not by elaborating voluminous codes of law ⁴⁶²), but by upholding the traditions, by arbitrating disputes, by punishing and counteracting infringements of the established rules and customs, by driving out unrighteousness ⁴⁶³), by shunning vice himself, by keeping the kingdom in order ⁴⁶⁴). Although the relevant literature shows us that a great variety of questions were to be decided by the monarch or his officials, although there was, of course, to a certain extent free play of individual initiative ⁴⁶⁵), it is obvious from the

460) Compare J. A. WILSON, in H. FRANKFORT and others, *Before Philosophy*, Harmondsworth 1949, p. 88 with regard to the Egyptian king: "This is perhaps the most fitting picture of the good Egyptian ruler, that he was the herdsman for his people".

461) Cf. e.g. Mbh. 12, 56, 40: "The king should be neither always mild, nor always severe; he should be like the vernal sun, illustrious, neither too cold nor too hot"; cf. also st. 21. He should behave towards his subjects as an expectant mother towards her unborn child (st. 44).

462) See e.g. also Manu 8, 3 ff. and similar passages.

463) Cf. Mbh. 12, 56, 7: "As the sun rising removes darkness so the king's dharma destroys all the evil conditions". Cf. also 3, 185, 30.

464) Cf. Mbh. 12, 56, 6. In the opposite case disorder would prevail on earth and everything would be in confusion.

465) Cf. also such prescriptions as Mbh. 12, 56, 14.

same documents, that there was a traditional pattern for the ideal ruler, that there were hallowed precedents, that he had to act within the general framework of eternal law and order (dharma), in conformance with time-honoured rules and customs ⁴⁶⁶). And if he is described as "the one who promotes or advances law" (*dharmapravar-taka-*)⁴⁶⁷, this primarily means in accordance with the preponderantly static character of the ancient societies, not that he makes and promulgates laws in any modern sense, but that he upholds the dharma ⁴⁶⁸) and applies it to particular cases, that he takes care that the dharma remains unviolated and that it does not fall into decay ⁴⁶⁹).

Passing mention may be made of a kingship on the basis of a sort of 'contrat social' mentioned by Buddhist authors ⁴⁷⁰). When the originally divine inhabitants of the earth had become sinful they implored the most worthy man among themselves to wield sway, punishing those who deserved punishment and honouring those who were worthy of honour; he would be their proxy or deputy and obtain the sixth part of the crops. This king was a *sammutideva*, "a deva by common consent" ⁴⁷¹).

(*To be continued*)

466) We can pass over in silence the innumerable eulogies of kings and the glorifications of royalty in the inscriptions. In these documents the king is as a matter of course described as the equal of the great deities, for instance Indra, Varuna, Kubera, Yama (Allahabad Pillar inscr. of Samudragupta), as a god dwelling on earth. Many of the ideas found in the dharma texts and the epics found place also in the extensive literature of a later period. There too the parallelism between the duties of the king and those of the gods is repeatedly emphasized (see e.g. Agni Pur. ch. 226). The former is to regard his life as a continuous vow for the welfare of his subjects (ibid. ch. 218).

467) See Śukranīti 1, 146; Mbh. 3, 185, 29. Cf. Nārada-smṛti 10, 1 ff.; Yājñiavalkya-smṛti 1, 360 f.

468) The sources of the dharma are the Veda, tradition, the virtuous conduct of those who know the Veda, the customs of holy men, etc., cf. e.g. Manu 2, 6; Yājñiavalkya-smṛti 1, 7 etc.

469) See also Kauṭilya-arthaśāstra, 58, 50. Cf. also Mbh. 3, 185, 26 where the king is shortly called *dharmā-*, and the commentator Nīlakaṇṭha gives the explication: i.e. establisher of *dharmā-* (*dharmā-sthāpaka-*).

470) I refer to E. KUHN, in the *Festschrift-V. Thomsen*, Leipzig 1912, p. 215 f.

471) For this term see D. ANDERSEN, *Journal of the Pāli Text Society* 1909, p. 121.

SHORTER NOTES

DAS ENDE DES URMONOTHEISMUS?

In einem, in *Saeculum* VII, 1 (1956), veröffentlichten Artikel des Wiener Ethnologen und Schülers des Paters W. Schmidt, Prof. Dr. Josef Haekel, heisst es auf S. 9-10 folgendermassen:

„Ich möchte die Bezeichnung ‘Monotheismus’ nicht verwenden, sondern nur von ‘Hochgottglaube’ oder ‘Vorstellung von einem Höchsten Wesen’ sprechen. Wenn auch in einigen Fällen, wie z.B. bei den Yamana auf Feuerland, die hohe Geltung des Glaubens an ein Höchstes Wesen in Verbindung mit der religiösen Bedeutungslosigkeit anderer überirdischer Mächte irgendwie an richtigen Monotheismus heranreichen mag, so kann in den Hochgottvorstellungen der Naturvölker von einer Vollständigkeit der Wesenzüge, wie sie einem absoluten Eingott zukommen müssten, keine Rede sein. Einem Monotheismus würde es entsprechen, wenn die Gottheit aller anthropomorphen, natur- und astralmythologischen Züge entbehrt, alle Geister und höheren Mächte von ihr vollständig abhängig sind und die gesamte Religion durch die Gottesidee integriert wird. Soweit wir wissen, findet sich eine derartige Gotteskonzeption bei den „Primitiven“ nirgends. Vorhanden ist hingegen der Glaube an ein Höchstes Wesen. Diese Bezeichnung ist deswegen vollauf berechtigt, weil dieses Wesen als Person und Geist über den anderen überirdischen Mächten stehend gedacht wird. Wie es nun im einzelnen aufgefasst wird und welche religiöse Stellung ihm zukommt, darin besteht jedenfalls keine Einheitlichkeit. Bei einigen Stämmen wird seine Schöpfertätigkeit hervorgehoben, wobei zum Teil eine Urmaterie angenommen wird oder es durch Sprechen, Wünschen oder Singen (aus dem „Nichts“) die Welt ins Dasein setzt. Bei anderen wieder gilt der Hochgott als Herr über Leben und Tod, als Geber der Nahrung und Stifter des Sittengesetzes; über die Art der Schöpfung wird jedoch nichts ausgesagt. Er kann mit Donner, Sturm, dem Himmel oder mit der Sonne verbunden werden, er kann seine Schöpfung durch einen Kulturheros vollenden lassen usw. Meist wird dieser Gott als ein Wesen ohne Anfang und Ende gedacht, eine absolute Allwissenheit wird jedoch nicht immer

angenommen. Bei einigen Stämmen steht er mehr oder weniger im Mittelpunkt des religiösen Lebens, bei anderen wieder ist er bloss in den Mythen verankert und genießt im Gegensatz zu niederen Geistmächten keinen Kult. Meist fehlt eine Systematisierung des Hochgottglaubens sowie eine klare terminologische Fixierung der Eigenschaften des Höchsten Wesens. Über Art und Wesen des Hochgottes können sogar innerhalb ein- und desselben Stammes verschiedene Auffassungen bestehen”.

Der Artikel, der den Titel „Prof. Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des vorkolumbischen Amerika” trägt und schon Material für eine Mitteilung von Haekel an den VIII. Internationalen Kongress für Religionsgeschichte, Rom, April 1955, lieferte, gehört laut ausdrücklicher Erklärung des Verfassers in den Rahmen jener kritischen Durchsicht des gesamten wissenschaftlichen Werkes des Paters Schmidt, die zur Zeit auf Anregung seiner eigenen Schüler und Anhänger im Gange ist. Diese Durchsicht ist hauptsächlich den besonderen Problemen der Ethnologie (Kulturkreislehre, Urvölker und Urkulturen, usw.) gewidmet; sie kann aber nicht umhin, sich auch auf die Theorie des ‚Urmonotheismus‘, die bekanntlich im Zentrum des Schmidt’schen Denkens steht, erstrecken.

Die Erklärungen Haekels betreffen nicht nur (und darin besteht ihr Wert) das Gebiet der Ethnologie des vorkolumbianischen Amerika, sondern auch den Monotheismus im allgemeinen. Das Nichtbestehen eines wahren und eigentlichen Monotheismus bei den „Primitiven” wird offen anerkannt; ich hatte es schon vor mehr als 30 Jahren behauptet. Auch das Vorhandensein naturistischer und anthropomorpher Züge bei dem Bilde Höchster Wesen, das gleichzeitige Bestehen des Glaubens an ein Höchstes Wesen mit anderen Formen der Religion und sogar der Zauberei, die Nichtverwandelbarkeit Höchster Wesen in den monotheistischen Idealtypus, ihre verschiedenartige Morphologie und ihr unterschiedliches Verhalten hinsichtlich der göttlichen Attribute: alles dies, was jetzt mehr oder weniger ausdrücklich von Haeckel zugegeben wird (während es von Schmidt systematisch geleugnet wurde), findet sich gleichermassen in meinen Arbeiten, beginnend mit meinem alten Buch über *DIO: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Band, I, Bologna 1922 (vgl. *La formation du monothéisme*, *Revue de l’histoire des religions*, t. 88, 1923), bis zu dem Artikel *Allwissende höchste Wesen bei primitivsten*

Völkern, Archiv für Religionswissenschaft 1931, und von meinem Aufsatz *La formation du monothéisme* 1949 (Revue de l'Université de Bruxelles 1950, auch in English, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954) bis zu meinen letzten Forschungen über die Attribute der Gottheit (*L'onniscienza di Dio*, Torino, Einaudi, 1955; in Englisch: *The All-Knowing God*, London, Methuen 1956).

Haekel hängt natürlicherweise noch stark den Ideen des Meisters an und erhält einige ihm liebgewordene Thesen aufrecht, z.B. die der grösseren Reinheit des Begriffs des höchsten Wesens bei den primitivsten Völkern. Jedenfalls ist sein Artikel bezeichnend als Hinweis auf eine neue, weniger übereinstimmende Haltung innerhalb einer Gruppe, die so organisiert und diszipliniert in der Verteidigung des eigenen Standpunkts und im Angriff auf die Stellungen anderer bisher gewesen ist.

Bei allem, dem Andenken des Paters Schmidt schuldigen, Respekt, bei aller Anerkennung der unleugbaren, von ihm geleisteten Dienste (ich selbst fühle mich in einiger Hinsicht als sein Schuldner), muss man sich doch von der Vergeblichkeit seines Versuchs überzeugen, die Existenz des Nichtexistenten zu beweisen, d.h. jenes „uranfänglichen Monotheismus“, der nur in seinen Gedanken bestand, der aber tatsächlich „soweit wir wissen, sich bei den ‚Primitiven‘ nirgends findet“ (Haekel), und alle systematische Anstrengung, um glauben zu machen, dass er auf jeden Fall sekundär verdunkelt worden sei, nützt nichts. Der Begriff des Höchsten Wesens hätte niemals mit Monotheismus verwechselt werden dürfen¹⁾. Diese Verwechslung hat einen beklagenswerten Einfluss auf dem Gebiet der Forschung ausgeübt und übt ihn noch immer aus. Der missverständliche Ausdruck ‚Urmonotheismus‘ hat dazu gedient, die Gottesidee, wie sie dem Alten und Neuen Testament eigen und vom theologischen und scholastischen Denken des Okzidents ausgearbeitet worden ist, ungebührlicherweise in die Welt der Primitiven zu übertragen. Es handelt sich nicht lediglich um eine falsch angewandte Terminologie. Auch A. Lang, der Vorläufer Schmidts, gefiel sich in einer mehr literarischen als wissenschaftlichen Sprache. Aber das was bei ihm erklärtermassen rednerische Emphase und stilistische Überfülle war, ist dagegen bei Schmidt strenger Ausdruck eines systematischen Denkens mit bestimmten ideologischen Aus-

1) Vgl. Th. J. MEEK, *Primitive Monotheism and the Religion of Moses*, *University of Toronto Quarterly* 8/1939, 185; *The Review of Religion* 4/1940, 291.

gangspunkten. Man spielt nicht ungestraft mit Worten. „We begin” — so schrieb Max Müller vor ungefähr 100 Jahren — „by playing with words, but in the end the words will play with us” (*Semitic Monotheism*, 1860). So entstanden für Max Müller die vedischen Mythen; und so entstehen auch — und vielleicht in noch wahrerem Sinne — gewisse wissenschaftliche Mythen in unserer Zeit.

R. PETTAZZONI

PUBLICATIONS RECEIVED

- R. PETTAZZONI, *The All-Knowing God: Researches into early Religion and Culture* (transl. by H. J. Rose). London, Methuen, 1956.
- H. RITTER, *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar*. Leiden, Brill, 1955.
- O. CULLMANN, *The significance of the Qumran Texts for research into the beginning of Christianity*. Journal of Biblical Literature 74/1955.
- W. KOPPERS, *Fünfzig Jahre ethnologisch-historische Australienforschung*, Saeculum 6/1955.
- K. MARÓT, *L'esilio di Ovidio*. Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, III 3. Budapest 1955.
- J. DE FRaine, *Quel est le sens exact de la filiation divine dans Ps. 2, 7?*, Bijdragen 6/1955.
- J. HENNINGER, *Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?*, Anthropos 50/1955.
- Mohammed IQBAL, *Reconstruction de la pensée religieuse de l'Islam*: Traduction et notes de Eva Meyerovitch. Paris, Maisonneuve, 1955.
- Tor ANDRAE, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*: Trad. de l'allemand par J. Roche. Paris, Maisonneuve, 1955.
- Mélanges de l'Institut Dominicain d'études orientales du Caire*, 2/1955.
- E. BIELEFELD, *Götterstatuen auf attischen Vasenbildern: Eine religionsgeschichtlich-archäologische Studie*, Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst Moritz Arndt-Universität Greifswald, 4/1954-55: Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe Nr. 4-5.
- A. BRELICH, *I tre variazioni romane sul tema delle origini*. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1955.
- Paola ZANCANI MONTUORO, *La teogamia di Locri Epizefirii*, Archivio storico per la Calabria e la Lucania, 24/1955, fasc. III-IV.
- Ada HONDUS-CRONE, *The temple of Nehalennia at Domburg*. Amsterdam, Meulenhoff, 1955.
- Paul RADIN, *Fiabe Africane*. Torino, Einaudi, 1955.
- P. TOSCHI, *Le origini del teatro italiano*. Torino, Einaudi, 1955.
- Mario UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia e del tragico*, 2ª ediz. 'Torino', Einaudi, 1955.
- Gioac. PATTI, S. J., *Der Samavāya im Nyāya-Vaiçeṣika-System: ein Beitrag zur Erkenntnis der indischen Metaphysik und Erlösungslehre* (Scripta Pontificii Instituti Biblici, 109). Roma 1955.
- H. VON GLASENAPP, *Der Pfad zur Erleuchtung*. Düsseldorf, E. Diederichs, 1956.
- H. VON GLASENAPP, *Buddhismus und Gottesidee*. Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1954: 8, pp. 400-525.
- S. FERRI, *Metodo archeologico e Carmen Fratrum Arvalium*, Studi classici e orientali 5/1955.
- L. LANCIOTTI, *The transformation of Ch'ih Pi's Legend*, East and West, 6/1956.
- Catalogue of Special Books on Christian Missions*, vol. II (Tenri Central Library Series N° 20), Tenri 1955.
- JÉROME CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres: études sur la conversion du Monde Romain*. Paris 1956.
- E. S. DROWER, *Water into Wine: a Study of Ritual Idiom in the Middle East*. London 1956.
- Joseph HAEKEL, *Prof. W. Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des vorkolumbischen Amerika*, Saeculum 7/1956.
- C. Jouko BLEEKER, *Die Geburt eines Gottes: eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest* (Supplements to *Numen*, III). Leiden, Brill, 1956.
- Libya: Bulletin du Service des antiquités de l'Algérie*: Archéologie. Epigraphie, III. 1, Alger 1955.
- M. LEGLAY, *Les religions orientales dans l'Afrique ancienne, d'après les Collections du Musée Stéphane Gsell*, Alger 1956.

THE LAST SUPPER

BY

T. A. BURKILL

Woodford Green, Essex

The introduction to St. Mark's passion-narrative raises a grave historical difficulty, since the chronological implication of 14,2 seems to be at variance with what is expressly stated in vv. 12-16 of the same chapter. As we feel compelled to believe¹⁾, it is not unlikely that vv. 1 f. once had their immediate sequel in vv. 10 f. and that these four verses constituted the introduction to the passion-narrative in the form in which St. Mark received it. Moreover, those who were responsible for the tradition would scarcely have any direct cognisance of the private deliberations of the hierarchs or of the intentions of Judas, and hence the information contained in vv. 1 f., 10 f. was probably the result of an inference from events as they actually took place. To use the words of DIBELIUS:

"It was known that the Sanhedrin had got Jesus into their power before the feast by a *tour of force* and that the arresting party had made use of Judas a disciple of Jesus in the undertaking. Thus they must have decided upon the former and agreed upon the latter; and there is nothing else in those four verses. They ... only offer what could be deduced." 2)

But if Jesus was arrested before the feast began, the last supper could not have been a paschal meal; he was already dead when the passover was eaten. On the other hand, in vv. 12-16 it is assumed that the last supper *was* a paschal meal, and we may reasonably suppose, therefore, that vv. 12-16 were not part of the passion-narrative as it was constituted when vv. 1 f. were composed to provide it with an introduction. Perhaps, like vv. 3-9 (the story of the anointing at

1) Cp. the intercalations in 3,20 ff., 5,21 ff., 6,7 ff. etc.

2) See *From Tradition to Gospel*, p. 186; cp. WELLHAUSEN, *Einleitung*, pp. 43, 133, and LIGHTFOOT, *History and Interpretation*, p. 132.

Bethany) ³), vv. 12-16 owe their place in the narrative to the evangelist himself, who overlooked the fact that the last supper could not have been a passover meal on the chronology implied in vv. 1 f. ⁴).

For the sake of clarity, some reference should be made at this point to contemporary Jewish procedure in connection with the feast of the passover ⁵). Soon after midday on the 14th Nisan (the first month of the Jewish year) the slaughter of the passover animals began in the temple and went on almost till sunset. This period was known as the preparation. After sunset, that is, on Jewish reckoning, during the evening of the 15th Nisan, the paschal victims were consumed at a special meal. This meal was no longer held in the temple area, but it had to take place somewhere in Jerusalem. The 15th Nisan was also the first complete day of the feast of unleavened bread which, according to the requirements of scripture, lasted for seven days. But for some time there had been a growing tendency to regard the preparation as an integral part of the celebrations and, despite the fact that the paschal rites were over by midnight of the 15th Nisan, the terms 'passover' and 'unleavened bread' could be applied indifferently to the whole of the festal period from noon of the 14th Nisan onwards (cp. Mk. 14,1). Thus no real difficulty is raised by the wording of the opening statement of Mk. 14,12 ('On the first day of unleavened bread, when they sacrificed the passover ⁶ ...'). As is well known, the written law emphasises that the paschal meal is a commemoration of the providential emancipation of the children of Israel from their bondage in Egypt, but by the time of Jesus it had also come to acquire a pronounced eschatological significance; the meal celebrated a deliverance in the past which was the pledge of a mightier deliverance to take place in the future. During the afternoon of the 14th Nisan,

3) We are inclined to think that the account of the nocturnal trial (14,55-65) and the story of the empty tomb (16,1-8) also owe their presence in the framework of the passion-narrative to St. Mark.

4) The variant reading of D in 14,2 ('... lest haply during the feast there shall be a tumult of the people.') may be understood as the result of an attempt to remove the inconsistency in question; for it explains why the hierarchs contemplate secret action in a way which suggests that the arrest of Jesus is to take place during (rather than before) the feast.

5) Cp. LIGHTFOOT, *op. cit.*, pp. 132 ff., and G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*, pp. 384 ff., 393 ff.

6) In Jewish usage, too, the term 'passover' could be applied to the victim consumed at the paschal meal as well as to the festival itself.

then, the passover animals were slain, no leavened bread was eaten, and it was usual to abstain from ordinary work. During the whole of the 15th Nisan all 'servile work' was forbidden by scripture (cp. Num. 28,18), and this had come to cover most ordinary occupations. It should also be noticed that sometime before midday on the 16th Nisan the sheaf of firstfruits was offered in the temple.

On turning to the fourth gospel, it is interesting to find that its evidence is consistently in line with the tradition which seems to be represented in Mk. 14, 1 f., and with the Jewish paschal customs just outlined. Thus in Jn. 13,1 f. the last supper takes place before the feast of the passover, in Jn. 13,29 some of those present at the last supper suppose that Judas goes out in order to buy what is needed for the feast; in Jn. 18,28 the Jews who bring Jesus from Caiaphas do not enter the praetorium lest they should incur ceremonial defilement which would prevent them from partaking of the paschal meal; in Jn. 19,14 it is the preparation of the passover and about the sixth hour when Jesus is handed over to be crucified; and in Jn. 19,42 Jesus is buried during the preparation, the following day (as it happened that year) being a sabbath (cp. Jn. 19,31). According to the fourth gospel, therefore, the Lord was crucified in the course of the afternoon of the 14th Nisan when the passover animals were being slaughtered in the temple, and St. John discerns in this coincidence an important symbolic significance: the crucified Messiah is the paschal Lamb of the new dispensation (cp. Jn. 1,29) whose legs must not be broken (cp. Jn. 19,31; 19,33; 19,36; cp. Ex. 12,46; Num. 9,12). And St. Paul seems to have the same coincidence in mind in 1 Cor. 5,7 where he writes that 'our passover also has been sacrificed, (even) Christ.' Moreover, if the discovery of the empty tomb was made at an early hour on the day after the sabbath (cp. Jn. 20,1), that is, on Sunday the 16th Nisan, the resurrection on the third day evidently took place on the same morning as the offering of the firstfruits in the temple; and St. Paul may be thinking of this coincidence in 1 Cor. 15,20-23 where he describes the risen Lord as 'the firstfruits of them that are asleep.'

On the other hand, we gather from Mk. 14,12-16 that the last supper was a paschal meal, and, from a historical point of view, this is somewhat surprising. For it means that the betrayal, arrest and crucifixion all fell on the 15th Nisan, a day on which the Jews were required to

suspend all ordinary work and activity. But nowhere else in St. Mark's passion-narrative is there any certain evidence that the last supper was a passover. For we cannot be sure that the hymn sung at the conclusion of the last supper (14,26) was the paschal hallel ⁷⁾; and it should be noticed that there is no reference to the eating of a passover animal in 14,17-25 and that, apart from 14,12-16 and the corresponding passages in the gospels of St. Matthew and St. Luke, there is nothing in the synoptic tradition which definitely implies that the last supper took place in Jerusalem ⁸⁾.

It is plain, therefore, that two conflicting traditions were current in the apostolic church concerning the date of the crucifixion in relation to the passover. The fourth evangelist and, as it appears, St. Paul, take the view that the Lord was crucified during the preparation, himself being the paschal Lamb of the new dispensation, and in this respect they seem to be supported by the synoptic tradition, apart from Mk. 14,12-16 and its parallels. In the last-mentioned passages the opposing view is taken that the last supper was a passover meal, from which originated the Christian eucharist.

Many attempts have been made to explain this contradiction on historical grounds ⁹⁾, but no such explanation has won general acceptance among scholars. Thus Chwolson puts forward the interesting argument ¹⁰⁾ that the phrase 'between the two evenings' in Lev. 23,5; Ex. 12,6; Num. 9,3 was interpreted strictly in the time of Jesus and was taken to mean 'during the period of evening twilight,' and so, if the 15th Nisan fell on a sabbath, it could be maintained that the preparation of the paschal victims, if it took place at the usual time, would contravene the laws of the sabbath. Chwolson therefore suggests that, when the 15th Nisan fell on a sabbath, the slaughter of the lambs was put back twenty-four hours and that this gave rise to two conflicting judgments regarding the proper evening for eating them. Jesus followed the Pharisaic ruling that they should be eaten on the Thursday evening, whereas the Sadducean ruling, which was followed by the Jewish authorities who took part in the trial of Jesus (cp. Jn. 18,28), was that they should still be eaten on the Friday evening, the

7) That is, Pss. 113-118.

8) In the fourth gospel it seems to be implied that the last supper did take place in Jerusalem; cp. Jn. 12,12; 18,1.

9) Cp. RAWLINSON, *St. Mark*, pp. 262 ff.

10) See his *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes*.

15th Nisan, as the scriptures required. It is probable, however, that Chwolson is mistaken in supposing that the phrase 'between the two evenings' was interpreted in a strict sense during the life-time of Jesus, for there is good contemporary evidence ¹¹⁾ that the preparation of the passover began soon after midday on the 14th Nisan, in which case the work entailed by the cooking of the paschal victims could be carried out without any infringement of the laws relating to the sabbath. And, apart from this consideration, it is always possible that when the 14th or the 15th Nisan coincided with a sabbath, the passover was regarded as abrogating the sabbath laws. Moreover, as we have already seen, the fourth evangelist expressly refers to the (Friday) afternoon on which the crucifixion took place as the time of the preparation.

Billerbeck seeks to avoid such difficulties as these and argues that the correct solution of the problem is to be found in a dispute between the Boethuseans, an influential Sadducean family, and the Pharisees, respecting the proper interpretation of Lev. 23,9 ff. ¹²⁾. The former held that the offering of the firstfruits in the temple should always be made on the day immediately following the sabbath which fell in the feast of unleavened bread, that is, always on a Sunday; the latter, on the other hand, contended that the offering should always be made, irrespective of the day of the week, on the second day of unleavened bread since the first day of the feast counted as a sabbath. The 1st Nisan, which was fixed by observation of the moon, was officially determined by the calendar commission of the sanhedrin, and there is evidence that disputes sometimes arose regarding the validity of the official determination of the new moon, more particularly with reference to its bearing on the position of the 14th Nisan relatively to the sabbath. The Boethuseans, in the interest of their interpretation of Lev. 23,9 ff., were anxious that the 15th Nisan should fall on a sabbath, and Billerbeck argues that in the year of the crucifixion this was secured by means of a corrupt understanding with the calendar commission. The Pharisees raised objections, maintaining that the month really began a day earlier. The result was a compromise whereby the reckoning of the calendar commission was upheld for official purposes, while it was conceded that the Pharisees might, if they so

¹¹⁾ See Philo, *De septenario*, 18; cp. S-B, vol. 2, p. 847,

¹²⁾ Cp. S-B, vol. 2, pp. 846 ff.

desired, observe the passover on the day which, according to their reckoning, was the right one. Jesus and his disciples sided with the Pharisaic party, whereas the priesthood and the Jewish leaders who accused him before Pilate, being predominantly Sadducean, kept the official day.

Despite its display of erudition and ingenuity, however, Billerbeck's argument is no more convincing than that put forward by Chwolson. For, as Dr. Goguel has pointed out¹³), it is unlikely that the judgment of the Pharisees on the matter in question would have had any practical value. The Sadducees were the masters of the temple and as such would control all that had to do with the sacrificing of the passover animals. Hence even if the Pharisees had unanimously considered that the feast ought to be celebrated on a different day from that which had been fixed by the Sadducees, they would scarcely have had the opportunity to follow their convictions. In such a situation as Billerbeck contemplates, that is to say, the probability is that the Pharisees would have been obliged either to celebrate the passover at the official time or else to abstain from celebrating it altogether; and we may safely say that their devotion to the law would have rendered the latter alternative quite unacceptable to them. Furthermore, Billerbeck's approach to the problem is governed by what appears to be an erroneous preconception. He thinks it incredible that there should be a real divergence of view in the tradition concerning the day of the death of Jesus and assumes that the correct solution must yield the result that the synoptists are right and that St. John is right¹⁴). Such an assumption, however seems to be founded on a misunderstanding of the nature of the gospels, for the evangelists were not historians in the modern sense of the term, and the aim of those who were responsible for the preservation of the constituent gospel traditions

13) See *The Life of Jesus*, p. 433. But it should be noted that Dr. GOGUEL wrongly implies that the objection about to be made can be applied to CHWOLSON's hypothesis as well as to BILLERBECK's. In CHWOLSON's view, there was agreement regarding the preparation.

14) See S-B, vol. 2, p. 845. Two remarks ought to be made here:—1. BILLERBECK apparently overlooks the fact that Mk. 14,1 f. seems to be in line with the tradition evinced in the fourth gospel. 2. There is no evidence for BILLERBECK's assertion that the divergence of view regarding the day of the crucifixion existed in the earliest form of Christianity. The divergence is, as it seems, already present in the second gospel; but the second gospel does not represent the tradition in its earliest form.

was not to provide material for an accurate biography of Jesus, but to commend a doctrine of salvation. It may well be, therefore, that the divergence of view under consideration was a consequence of the church's doctrinal interpretation of the eucharistic rite.

If, as we have already suggested, there was nothing corresponding to Mk. 14,12-16 in the earliest form of the passion-narrative, Jesus was probably arrested shortly before the Jews began to celebrate their feast of the passover¹⁵). It may be that the crucifixion, as St. John states, actually took place when the passover animals were being slain in the temple and that this coincidence was the immediate occasion of the analogical doctrine, already expressed in the writings of St. Paul, that the crucified Messiah is the paschal Lamb of the Christian dispensation. In any case, at a very early date in the history of the church the Messiah's death was interpreted in terms of the soteriology of sacrifice and, in view of its great significance and the month of its occurrence, it is not surprising that it should have been thought of specifically as a paschal sacrifice and that the eucharist itself should have been construed as the Christian equivalent of the Jewish passover; for the bread consumed at the church's communion rite was taken to represent the body of the sacrificed Lord. Moreover, according to

15) It can hardly be said that Dr. J. JEREMIAS succeeds in establishing that the last supper was a passover meal in his scholarly study *Die Abendmahlsworte Jesu* (for a summary of his arguments, cp. his paper in *J.T.S.*, vol. 50 (1949), pp. 1 ff.) 1. His rendering of $\mu\eta\ \epsilon\nu\ \tau\eta\ \epsilon\omicron\omicron\rho\tau\eta$ (Mk. 14,2) — 'not in the presence of the festival crowd' — is extremel forced; Lk. 22,2 indicates that the third evangelist took the phrase in the usual sense (cp. below n. 17). 2. Dr. JEREMIAS seeks to explain the synoptic inconsistencies with paschal laws (the carrying of arms, the meeting of the sanhedrin, the rending of the high priest's garments (a judicial formality), the purchase of linen, the burial, the preparation of spices) by reference to necessities of life or extraordinary circumstances covered by rabbinical pronouncements; but these rabbinical rulings may not all have been operative in the earlier part of the first century, and when the same line of argument is repeated time and time again it inevitably loses much of its original forcefulness. 3. Dr. JEREMIAS takes too easily for granted that what Jesus said at the last supper is authentically reproduced in the extant records: for instance, he contends that red wine (a paschal requirement) was used since it is made to symbolise the Lord's blood; but it is unlikely that Jesus did in fact make the utterance ascribed to him in Mk. 14,24 (cp. below, n. 25). 4. Jews should not have participated in the Roman trial at the passover (cp. Jn. 18,28), and the argument that a Roman demand overruled the paschal regulations scarcely meets the difficulty; for certain Jewish leaders evidently took the initiative in the action against Jesus and could have arranged for the arrest to take place at a time convenient to them.

apostolic belief, the eucharist was a repetition of what took place at the last supper, and hence the last supper was not only the last earthly meal at which Jesus presided in the company of his disciples, but was also the first celebration of the Christian passover. This doctrine, however, involved an obvious difficulty, for the paschal Lamb of the new Israel was not yet sacrificed when the last supper took place. The crucifixion still belonged to the future and so, strictly speaking, the last supper could not have been the celebration of the Christian paschal feast. Perhaps it was precisely in order to avoid this difficulty that St. John decided not to include an account of the institution of the eucharist in his gospel, and perhaps it was partly for the same reason that St. Mark in 14,12-16 was induced to identify the last supper with the Jewish paschal celebration. Such an identification, we may presume, would be facilitated by the fact that the eucharist, like the paschal meal of the old dispensation, commemorated a saving event in the past which was interpreted as the pledge of God's expected deliverance of his people at the end of the existing historical order. Indeed, as Lightfoot suggested¹⁶), a desire to bring out the eschatological significance of the Messiah's death may have been the principal motive behind St. Mark's emphasis on the paschal character of the last supper in 14,12-16; and seeing that the Christian passover was not yet sacrificed when the eucharist was instituted, the evangelist came to represent the last supper as a Jewish paschal meal, not realising, as it seems, that this mode of representation was inconsistent with the traditional introduction to the passion-narrative¹⁷).

16) See *op. cit.*, pp. 140 f.

17) St. Luke evidently recognised this inconsistency and avoided it in his own narrative by excluding from Lk. 22,1 f. (/ Mk. 14,1 f.) all reference to the decision not to take action during the feast. It ought also to be observed that in Lk. 22,14-16 St. Luke provides a most ingenious connecting link; referring to these verses, LIGHTFOOT (*op. cit.*, p. 168) writes: "We may almost describe these words as the despair of commentators. They appear to support the view of the preceding verses (Lk. 22,7-13 / Mk. 14,12-16) that the last supper was a passover, and thus serve to bind the narrative together; but at the same time they certainly suggest that our Lord did not partake of it, and in this way they help to explain the absence of any passover reference in the story of the meal itself." Lk. 22,17 f. would seem to form part of this suture composed by the evangelist: as Jesus did not eat of the passover lamb so he did not drink of the passover cup. For further evidence of St. Luke's concern to present a connected and coherent narrative, cp. Lk. 23,2 where messianic pretensions are definitely equated with (subversive) claims to royal dignity.

It would appear, then, that in the earliest form of the tradition the last supper was not a passover celebration, and Dibelius was probably right in insisting that the essential feature of the proceedings is indicated by the words 'and they all drank of it' in Mk. 14,23, the fundamental idea being that all drink of one cup, just as they have all eaten of one loaf¹⁸). For on the assumption that the distribution of the bread and the dispensing of the cup are primarily communion rites, it is not difficult to understand how the eucharist came to possess the relatively complicated significance which it already has in 1 Cor. 10,16 f. and 11,23-26¹⁹). It may be, as Otto maintained, that the custom of holding communion or fraternal meals was fairly widespread among the Jews of the period²⁰). Presumably, such a custom would

18) Cp. DIBELIUS, *op. cit.*, p. 206. The church soon came to esteem St. Matthew's gospel more highly than St. Mark's and, as in other instances, it is possible that the text of Mk. 14,22 in most mss. has been affected by the corresponding passages in the first gospel (Mt. 26,26). For as TURNER pointed out, while in the account of the institution of the cup St. Mark's text differs sensibly from St. Matthew's, in the case of the institution of the bread their texts are almost identical, save in the codex Bobiensis (k), the unique fragment of the earliest Latin vs. as used by St. Cyprian; its text of Mk. 14,22 ff. runs: '... he took bread and blessed and brake and gave to them, and they all ate of it; and he said to them, This is my body. And he took a cup and blessed and gave to them, and they all drank of it; and he said to them, This is my blood...' If this is the true text of Mk. 14,22 ff., St. Mark recorded the institution of the bread and that of the cup on precisely the same lines, and St. Matthew made the same alteration in both, replacing the statement that 'all ate,' 'all drank,' by the command, 'Take, eat,' 'Drink' (see *A New Commentary on Holy Scripture* (ed. C. GORE and others), Pt. 3, p. 107). Thus the k reading in Mk. 14,22 ('and they all ate of it') may be correct, and this lends support to the suggestion made by DIBELIUS.

19) 1 Cor. 11,23-25 and Mk. 14,22-25 seem to represent variants of the same aetiological account of the eucharistic rite, which was handed down in the cultus as an independent tradition. In view of Mk. 14,18a ('And as they reclined and were eating'), Mk. 14,22a ('And as they were eating') is hardly required by its context in the gospel; hence it may have constituted the introduction to the tradition as St. Mark received it.

20) Cp. R. OTTO, *The Kingdom of God and the Son of Man*, pp. 277 ff. There is evidence that already in the Greek period Jews were attaching much importance to consecrated common meals which, for increasing numbers, were replacing sacrifices (so OSKAR HOLTZMANN in *Die Mishna, Traktat Berakot*, herausgegeben von BEER und HOLTZMANN, Giessen 1912, p. 80). According to Josephus: *Ant.* 14, 10, 8, certain Jews should be allowed to hold communal suppers as their customs require; cp. Josephus: *Bell.* 2, 8, 5 for the great significance ascribed by the Essenes to their table-fellowship. In connection with food and eating the rabbis came to distinguish *chaberim*—'associates'—from 'the people of the land'; and A. GEIGER (*Urschrift und Übersetzungen*, pp. 121 ff.) argued

bear witness to the survival of the ancient Semitic notion of the bond of salt which is elucidated in the following passage from Robertson Smith's classic work:

"If I have eaten the smallest portion of food with a man, I have nothing further to fear from him; 'there is salt between us,' and he is bound, not only to do me no harm, but to help and defend me as if I were his brother."²¹)

The same general conception seems to be exemplified in 1 Cor. 10,17 where St. Paul writes:

"Because there is one loaf, we who are many are one body, for we all partake of the one loaf."²²)

However this may be, there can be little doubt that in the *milieu* of

that the *chaburoth*—'associations'—originated as priestly brotherhoods which celebrated their unity in fraternal meals, the most sacred of these meals being the passover which, according to Josephus: *Bell.* 6, 9, 3, was eaten in a *phratia* of some ten to twenty persons Cp. I. ELBOGEN, *Festschrift zu Israel Lewy*, p. 180 and *Der jüdische Gottesdienst*, p. 107 ff. by the same scholar; cp. also the thesis of LIETZMANN set forth in his *Messe und Herrenmahl*. On the other hand, A. BÜCHLER (*Der galiläische Am-ha-²Ares*,) contended that the *chaber*, separated from the mass of people as a strict observer of the regulations for levitical purity, did not appear on the scene until after the failure of the revolt in 136 A.D. But the evidence does not seem to justify this view, and it is reasonable to suppose with BILLERBECK (S-B, vol. 2, p. 507) that at the latest in the first century of our era certain elements in Pharisaic circles were moved to form *chaburoth* whose members, in the interests of ceremonial purity, pledged themselves to limit their dealings with the so-called people of the land. The argument of JEREMIAS (*op. cit.*, p. 26) that such associations did not hold ordinary meals together (but see E. GAUGLER, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, p. 30) would seem to have no bearing upon the question of the nature of the last supper, for those who partook of it certainly were not *chaberim* in the technical rabbinical sense. Accordingly, when due attention is paid to certain features of the cultural environment, one is constrained to conclude that Jesus and his disciples may well have formed a religious confraternity whose solidarity and distinctive sense of divine mission were confirmed and promoted in habitual table-fellowship of a sacred character; and it is noteworthy that the word *κοινωνός* (cp. 1 Cor. 10,16) was the Greek equivalent of the Hebrew term *chaber* (חֶבֶר) — cp. the article by G. V. JORDAN in *J.B.L.*, vol. 67 (1948), pp. 111 ff. For an interesting account of a formal meal in ancient Judaism, see S-B, vol. 4, Pt. 2, pp. 611 ff.

²¹) See *The Religion of the Semites*, p. 270. Dr. T. W. MANSON is of the opinion that the saying of the Lord in Mk. 9,50b should be understood in the light of this old Semitic notion; see his essay in *Christian Worship* (ed. MICKLEM), pp. 48 f.

²²) For this rendering, cp. Dr. H. H. ROWLEY's review of the work by ERNST PERCY (*Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena*) in *Ex.T.*, vol. 58 (1946-47), p. 221.

primitive Christianity the bond of table-fellowship had a much deeper significance than it normally has in modern western civilisation. It was only natural, therefore, that the last occasion on which Jesus ate and drank with his disciples should have been regarded as an event of special importance which marked the termination of an epoch of communion between the Lord and his followers.

But as 1 Cor. 11,23 ff. already imply ²³⁾, besides being a valedictory meal, the last supper had also come to be regarded as the occasion of the first celebration of the Christian eucharist, and this rite served to compensate in some measure for the Messiah's absence from his followers during the interim period extending from the time of the passion to the awaited meal of reunion in the consummated kingdom. After the crucifixion had taken place the disciples could no longer eat and drink with their Master, and yet, thanks ultimately to the post-resurrection christophanies, they felt that their fellowship with him was preserved and extended. They continued to take part in a fraternal meal and hence we might say that they formed one body in the eucharistic bread (cp. 1 Cor. 10,17). As a definition of their fellowship, however, such a description would be unsatisfactory since it could be applied equally well to other religious confraternities. What distinguished the church from all other associations was the fact that its members were united by a common faith in the Messiahship of Jesus, to whom they had committed themselves in loyalty and obedience. They belonged to the Lord by faith and hence we might say that they formed one body in the Messiah (cp. Rom. 12,5). Moreover, during the period of the earthly ministry the community of the disciples had its rallying-point or tangible centre in the bodily presence of the Master and, subsequently, the corporate life of the church had its tangible centre in the bread of the holy table. Thus the eucharistic bread served as an agency of integration in the society of the elect, and therefore its function was analogous to that of the Messiah himself, and, more particularly, to that of the Messiah in his incarnate form. It is this analogy, as it seems, which is brought out in the formula 'This is my body' (Mk. 14,22) where, indeed, it is emphasised to the point of identification, the bread being actually assimilated to the corporeal life of its distributor. Such a formula would naturally suggest that every celebration of the eucharist testified to a mystical

23) Cp. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, pp. 306 f.

continuation of the Messiah's incarnate life. The essential spirit of the Messiah resided in the blessed bread just as it had previously resided in the physical body of Jesus of Nazareth; and since the bread was consumed by believers, it would be felt that the bodies of the elect were dwelling-places of the Lord; and, as St. Paul sought to make clear, such a conception had its ethical implications (cp. 1 Cor. 6,13; 6,19 f.). But the church itself no less than the eucharistic bread was thought to be the body of the Messiah, and so it would be felt not only that the Lord abode in the bodies of the faithful, but also that the faithful, as members of his body, dwelt in the Lord (cp. 1 Cor. 6,15; Jn. 6,56). In the light of these considerations, therefore, we may safely state that the institution of the eucharist was not so much the founding of a fellowship as the provision of tangible means for its continuance and extension in the new situation to be brought about by the Messiah's death.

The development of a sacrificial interpretation of the crucifixion would tend to confirm the doctrine that the eucharistic bread was one with the Messiah's body. For, in the first place, the Lord gave the bread to his disciples when he was about to give his physical life for the redemption of many; and, in the second place, under the old dispensation the flesh of the paschal victim was eaten at a special meal, and this would suggest that the flesh of the paschal Lamb of the new Israel was eaten at the eucharist, the Christian equivalent of the Jewish passover celebration. It is important to observe, however, that there is no reference to the sacrificial doctrine in St. Mark's version of the utterance accompanying the distribution of the bread, whereas in 1 Cor. 11,24 the words 'which (is) for you' are added to the formula 'This is my body,'—and, presumably, this addition would be meant to imply that the Messiah's body had been sacrificed for the salvation of all Christian communicants. On the other hand, there is no reference to the soteriology of sacrifice in St. Paul's version of the utterance accompanying the dispensing of the cup, whereas in Mk. 14,24 we read of the blood that is 'poured out for many'²⁴)—a phrase which reminiscent of Is. 53,12 where it is written of the suffering Servant that 'he poured out his soul unto death' and that 'he bore the sin of many' (cp. Mk. 10,45). Thus our two earliest accounts of the in-

²⁴) St. Matthew adds 'unto remission of sins' (Mt. 26,28) and does not allude to the remission of sins in connection with John's baptism (Mt. 3,1 ff., cp. Mk. 1,4); cp. Heb. 9,22 ('apart from shedding of blood there is no remission').

stitution of the eucharist have the idea of sacrifice in different places, and this suggests that the idea perhaps made no appearance at all in the common tradition from which 1 Cor. 11, 23-25 and Mk. 14,22-25 may have ultimately been derived. Furthermore, it is possible that the person who was responsible for introducing the sacrificial interpretation into Mk. 14,24 (it may have been the second evangelist himself) transformed the whole utterance accompanying the dispensing of the cup, for it is most unlikely that a member of a primitive Jewish-Christian community would have identified the wine in the cup with the blood of the Lord²⁵). On the other hand, the form of the utterance in 1 Cor. 11,25—'This cup is (representative of) the new covenant (which is sealed) by my blood²⁶'—raises no such difficulty and was probably formulated as a fulfilment of Jer. 31,30 (E.T. 31,31) where the prophet envisages a new covenant which Yahweh will make with the house of Israel and with the house of Judah (cp. 2 Cor. 3,1 ff.). But the person who made the supposed transformation seems to have been influenced partly by the report in Ex. 24,8 that Moses ratified the Sinaitic covenant by sprinkling the blood of sacrificed oxen on the people (cp. Heb. 9,11 ff.), and partly by an aesthetic tendency to bring the account of the institution of the cup into close parallelism with the account of the institution of the loaf²⁷). Accordingly, we may reasonably infer that the early tradition at the basis of 1 Cor. 11,23-25 and Mk. 14,22-25 had 'This is my body' without 'which (is) for you' and 'This cup is the new covenant in my blood' rather than 'This is my blood of the covenant which is poured out for many.' As for the commands, 'Do this in remembrance of me' (1 Cor. 11,24)

25) Cp. DIBELIUS, *op. cit.*, p. 207. The eating of flesh with blood in it was, according to Jewish belief, a monstrous offence for the commission of which a person was liable to extirpation from among the people of God: cp. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth*, p. 329; MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels*, vol. 1, p. 332; MOORE, *Judaism*, vol. 2, p. 74. Dr. V. TAYLOR (*Jesus and his Sacrifice*, pp. 134 f.) argues that Jesus invited his followers to drink wine not as symbolising his blood, but as representing the life he surrendered; it remains, however, that in Mk. 14,23 f. the equivalence between the Lord's blood and the contents of the cup (which they all drink) is plainly involved, and it is difficult to believe that such an idea actually came to expression in the upper room.

26) That is, presumably, by the Lord's death.

27) For this tendency, cp. above, n. 18. It is already evident in 1 Cor. 10,16 which may imply that St. Paul was free from the characteristic Jewish aversion to the idea of drinking blood. It is possible, however, that the 'communion of the blood of Christ' signified a mystical participation in the Lord's sufferings and death; cp. Rom. 6,5; 8,17; Phil. 3,10.

and 'Do this, as often as you drink (it), in remembrance of me' (1 Cor. 11,25), the probability is that they were absent from the primitive tradition since, like the words 'which (is) for you,' they do not occur in St. Mark's recension.

That the institution of the eucharist had its *raison d'être* in the Messiah's imminent departure from this life is indicated in Mk. 14,25 where Jesus declares that he will never again drink of the fruit of the vine until that day when he drinks it new in the kingdom of God. This saying, with its typically Jewish turn of phrase, probably belonged to the old tradition of the rite²⁸). Presumably, it meant that the disciples would continue to drink wine together and that Jesus would not rejoin them in their drinking before his parousia in glory²⁹). But though the interim table-fellowship of the elect would be 'without the Lord' in a physical sense, it was believed that it would be 'with him' in a mystical sense. For the bread was distributed as the body of the Messiah and, as we have already suggested, this implied that the eucharist was founded to provide outward and visible means for the continuation of the disciples' fellowship with their Lord after the days of his flesh had come to an end. Moreover, seeing that the communion acts of the institution presuppose the imminence of the passion, it was only natural that they should come to be construed as symbolic pre-enactments of the crucifixion. The breaking of the bread, for example, came to signify the breaking of the Messiah's body in violent death³⁰); but in this instance, as the fourth evangelist perhaps wished to point out in Jn. 19,36, such a mode of interpretation did not harmonise very well with the paschal symbolism³¹).

Accordingly, whether or not it was a *kiddush*³²), the last supper, simply as the last of a series of consecrated meals which Jesus had enjoyed in the fellowship of his disciples³³), would acquire a special

28) It is true that the declaration does not appear in St. Paul's recension, but the comment which he makes in 1 Cor. 11,26 ('For as often as you eat this bread and drink the cup you proclaim the Lord's death until he comes') suggests that the eucharistic tradition with which he was acquainted gave some form of expression to the eschatological expectation that the rite would have its fulfilment in the fellowship of the consummated kingdom.

29) The idea of a reunion in the consummated kingdom is made explicit in Mt. 26,29 where the words 'with you' are added.

30) Cp. the variant 'which is *broken* for you' in 1 Cor. 11,24.

31) In St. Luke's account of the last supper (Lk. 22,14-20) the part which deals with the institution proper (vv. 19 f.) seems to betray a development in the tradition beyond the points reached in the Pauline and Markan recensions. For example, the notion of sacrifice is evinced in the utterance concerning the loaf

significance. It was a valedictory supper held in dramatic circumstances, and it could hardly have failed to impress itself with particular forcefulness upon the minds of the faithful who were privileged to be present on such a momentous occasion. But if we may trust Mk. 14,25 the celebration was something more than a communion signifying a valediction; it was meant to prefigure a promised reunion in the glory of the consummated kingdom. So, after the post-resurrection christophanies, when fellowship among the disciples was renewed in the eucharist of the primitive church, the sacred meal, besides being retrospective as a memorial of the Messiah's voluntary humiliation, retained an eschatological meaning; and such a combination of ideas helps to explain how it should have come to be regarded as the Christian counterpart of the Jewish passover, for the latter also combined a backward with a forward reference, being at once a reminder of a saving event in the past and of a still more glorious event that would take place in the future. On the whole, however, it is perhaps of greater importance to notice that, on the basis of the chronology of the fourth gospel (a chronology which may also be implied in Mk. 14,2), the crucifixion took place at the time of the preparation when the passover-lambs were being slain in the temple; for such a coincidence would naturally suggest that Jesus was the passover-lamb of the new dispensation (cp. 1 Cor. 5, 7; Jn. 19, 31; 19, 36).

As we understand the matter, therefore, the eucharist was primarily a religious meal of communion; the members of the holy fellowship were all one body as they partook of one loaf and of one cup. But paschal associations soon complicated thought on the subject, a remarkable consequence being that the eucharistic bread came to be con-

('which is given for you') as well as in the utterance concerning the cup ('which is poured out for you'). Of course this does not necessarily mean that St. Luke was acquainted with 1 Cor. 11,23-25, but only that he presents a more elaborate variant of the eucharistic tradition than St. Paul or St. Mark. Vv. 14-18 seem to be a connecting link composed by St. Luke (cp. above, n. 17); v. 16, like v. 18, probably has its basis in Mk. 14,25. The evangelist appears to have introduced the passover lamb and the passover cup into this elaborate suture, the result being that his account of the meal includes four ritual acts. And on this view the elaborate variant readings in our textual authorities for Lk. 22,15-20 may be described as attempts to lessen the number of the four acts either by changing the arrangement or by deletion; see DIBELIUS, *op cit.*, p. 211.

32) Cp., for example, W. O. E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, pp. 167 ff.

33) Cp. Lk. 24, 30 f. where the risen Jesus is discerned in the act of breaking bread; cp. also Mk. 6,41; 8,6; 8,19.

strued as the body of the Lord. Thus in apostolic belief the Messiah came to fulfil a dual role: besides presiding over the celebration he is also one with the sacred bread which is consumed by Christian communicants. A second factor which may have been involved concerns the parallelism between the unifying function of the physical presence of Jesus (his corporeal existence) during his earthly life and the unifying function performed by the eucharistic bread. In 1 Cor. 10, 17, as we have seen, St. Paul gives expression to the idea that the solidarity of believers comes about through their togetherness at the holy table; their oneness is somehow realised through their partaking of the one loaf. Thus, just as the bodily presence of the Messiah had been the rallying-point of the fraternity of the disciples prior to the crucifixion, so in the interim period between the crucifixion and the parousia in glory the bread of the holy table is the centre and focus of Christian fellowship. A third factor which ought to be mentioned in this connection is the analogy between the Messiah's act of giving the bread and his act of giving himself sacrificially for the redemption of humanity (cp. Mk. 10,45; 14,22; 1 Cor. 11,24; Gal. 2,20): as the loaf is broken and given to communicants, so the Lord had surrendered his physical life in the fulfilment of his saving mission in the world.

Even if red wine was used its identification with the blood of the Messiah is perhaps not so easy to understand as the identification of the bread with his body—at all events, on the basis of current Jewish ideas and practices. Hellenistic influence may have made itself felt at this point. It should be observed, however, that the identification could have come about partly through a natural urge within the early Christian communities to bring the eucharistic cup into line with the eucharistic bread. In Mk. 14,24 the saying over the cup runs 'This is my blood of the covenant which is shed for many', an utterance which was probably meant to refer back to the blood with which Moses sealed the Sinaitic covenant; then follows in v. 25 the eschatological pronouncement envisaging the ultimate reunion. On the other hand, in 1 Cor. 11,25 the wine is not equated with the Lord's blood; it is affirmed 'This cup is the new covenant in my blood', an utterance reminiscent of Jeremiah's doctrine of a new covenant and intended to indicate that the death of Jesus established the spiritual life of the new Israel.

Although speculation of this kind can be dangerous, it may perhaps be tentatively suggested that these three sayings over the cup reflect three distinct stages of a not-unnatural liturgical development which took place in primitive Christianity. The eschatological pronouncement would represent the first, the utterance about the new covenant the second, and the affirmation identifying the contents of the cup with the Messiah's blood the third stage of the process. The collateralism between the two kinds of consecrated elements becomes still more perfect in the fourth gospel where the more specific term 'flesh' is used instead of the word 'body' ³⁴). For 'flesh' and 'blood' are co-ordinate as signifying the solid and liquid constituents of the Lord's physical organism, whereas the term 'body' should properly include both constituents in its signification. Thus St. John's symbolism may be regarded as representing the fourth and final stage of the liturgical development contemplated, a development in which an aesthetic desire for balance or symmetry had an important part to play ³⁵).

34) See, for example, Jn. 6, 54 — 'He who eats my flesh and drinks my blood has eternal life.'

35) With regard to the Dead Sea Scrolls, apart from the fact that they provide further evidence for the importance which Jews of the period attached to sacred meals of fellowship (cp. above, n. 20), attention should be drawn to Miss A. JAUBERT's interesting article *La Date de la dernière Cène* in *R.H.R.*, 146 (1954-55), pp. 140 ff., where a renewed attempt is made to explain the early conflict respecting the date of the last supper on historical grounds. Miss JAUBERT points to a tradition common to the *Didascalia Apostolorum*, Epiphanius and Victorinus, according to which Jesus was arrested on the Tuesday-Wednesday night preceding the Friday of the crucifixion; she also refers to the old sacerdotal calendar attested in the Book of Jubilees, which was upheld by certain priests who rejected the authority of the Hasmoneans, and which was preserved by the sect of the scrolls found at Qumran. This calendar, disregarding the phases of the moon, provided that the paschal meal should always be eaten on a Tuesday evening, and Miss JAUBERT conjectures that Jesus followed it in this connection. Hence there is really no chronological discrepancy between St. Mark and St. John, for the former refers to the passover of the old priestly calendar, the latter to the passover of the legal system. This argument, however, is open to the same order of objections as those already raised against Billerbeck's (cp. above, n. 14 etc.), and other objections which may be made against it are: 1. The evidence furnished by the *Didascalia* is confused and very late, belonging to the third century A.D. 2. The four evangelists are unanimous that the last supper and the arrest took place on the eve of the crucifixion. 3. Miss JAUBERT is inclined to be arbitrary in her treatment of the gospel material; for example, in the interests of her theory she is prepared to accept the historicity of Mt. 27,19 (the dream of Pilate's wife), though it has all the appearance of being a legendary development, but she discounts the historical value of Jn. 18, 28 (the Jews did not enter the praetorium lest through defilement they should be unable to eat the passover),

DIE ALTE RELIGION DER MONGOLEN UND DER KULTUS TSCHINGIS-CHANS *)

von

N. PALLISEN

Marburg-Lahn

A. DIE ALTE RELIGION DER MONGOLEN

Gewöhnlich wird die alte Religion der Mongolen kurz als „Schamanismus“ bezeichnet; dem Verfasser erscheint aber diese Bezeichnung zumindest nicht genügend klar.

Die Worte Schamane und Schamanismus sind zum ersten Male bei der Untersuchung religiöser Vorstellungen der sibirischen primitiven Völker gebraucht worden. Die Entstehung dieser Worte hat man früher oft auf das Sanskritwort „śramana“ d.h. Bettelmönch zurückgeführt. Jedoch kann man heute für bewiesen halten, dass dieses Wort vom manschurischen „saman“ entstanden ist, welches ursprünglich einen erregten, unruhig hin- und herspringenden Menschen bedeuten sollte, was auch dem Grundbegriff des Wortes Schamane tatsächlich völlig entspricht ¹⁾).

Die Ostmongolen, Burjäten und Kalmüken nennen den Schamanen heute „böge“ bzw. „bö“. In der alten mongolischen Literatursprache wird jedoch der Schamane „kami“ genannt. Die Altaier nennen ihre Schamanen auch jetzt noch „kam“, von wo die von vielen, besonders russischen, Forschern benutzte Bezeichnung „Kamlanje“ stammt, welche etwa „das Schamanisieren“ bedeutet.

G. Nioradze sagt, dass im Schamanismus weniger ein bestimmtes religiöses System, als vielmehr ein bestimmtes religiöses Entwicklungs-

*) Dieses Kapitel der in der *Micro-Bibliotheca Anthropos* (7/1953) vollständig auf Mikrofilm reproduzierten Dissertation des Autors (Marburg 1949) über „Die alte Religion des mongolischen Volkes während der Herrschaft der Tschingisiden“, wird mit lebenswürdiger Genehmigung des Autors und der Direktion des Anthropos-Instituts gedruckt.

1) G. NIORADZE, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, Stuttgart 1925, 1f.

stadium zu erblicken sei ²⁾). Obzwar dieses Urteil Nioradzes sehr unklar ist, muss jedoch anerkannt werden, dass der Schamanismus, so wie man ihn noch heute trifft, tatsächlich keine bestimmte positive Religion ist, sondern eine im Animismus bzw. Animatismus wurzelnde magische Technik, die sich jeder Religion beimischen kann.

Tatsächlich sind z.B. die Schamanisten, die man jetzt in Sibirien und Zentralasien findet, fast alle Christen, Mohammedaner oder Lamaiten. Die Schamanen selbst sind teilweise auch getaufte Christen, sie besuchen die christlichen Kirchen, beten zum Christengott, können aber trotzdem ihre Schamanentätigkeit nicht lassen. Nach Malow lesen im östlichen Turkestan die Schamanen während ihrer Zeremonien Verse aus dem Koran und mohammedanische Gebete in arabischer Sprache ³⁾).

Abgesehen von der bunten Mannigfaltigkeit der äusseren Formen, z.B. in der Schamanentracht und der verschiedenen äusseren Gestaltung des Schamanenzaubers und abgesehen auch von den Elementen, die bei den einzelnen Stämmen aus den verschiedenen anderen höheren Religionen eingedrungen sind, bestehen im Bereiche des sogenannten Schamanismus grosse Verschiedenheiten in den Grundanschauungen einzelner Völker. So glauben z.B. einige Samojedenstämme überhaupt nicht an die Unsterblichkeit der Seele ⁴⁾), während die Mehrzahl anderer sibirischer Völker den Glauben hat, dass die Seele nach dem Tode weiterlebt und dieselben Bedürfnisse wie der lebende Mensch hat. Die einen Völker stellen sich das Jenseits unter der Erde, die anderen im Himmel vor ⁵⁾). Einige Völker haben die Vorstellung von einem höchsten Wesen, wie die von P. W. Schmidt beschriebenen nördlichen Tungusen und Koriaken ⁶⁾), die andern wieder verehren höchstens einzelne Naturgottheiten, während die religiösen Vorstellungen der dritten sich auf den Glauben an lokale Natur- sowie Toten-geister beschränken.

Aus dem oben Gesagten ist klar, dass der Begriff Schamanismus einerseits viele äusserlich sehr verschiedene Erscheinungen umfasst, andererseits aber als ein Bestandteil von ganz verschiedenen religiösen

2) ebda 4.

3) ebda 6.

4) ebda 10; M. A. CASTRÉN, *Reiseerinnerungen aus den Jahren 1838-1844*, St. Petersburg 1853, 264.

5) NIORADZE, *op. c.*, 15-20.

6) P. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee* III, 385 f., 387-426.

Komplexen vorkommen kann, so dass man ihn keineswegs als eine genügende Bezeichnung irgendeiner bestimmten positiven Religion gebrauchen könnte.

Was allein typisch und gemeinsam für alle Schamanisten ist, ist die ekstatische Erfahrung der höheren Mächte und der Verkehr mit ihnen, welcher durch den Schamanen als besonders veranlagten, in Raserei geratenden und damit zu den schamanistischen Praktiken berufenen Menschen geübt wird.

Kehren wir nun zu der Religion der alten Mongolen zurück und behalten alles, was oben über den Schamanismus gesagt wurde, im Auge, so ergibt es sich, dass die Bezeichnung dieser Religion als „Schamanismus“, wie es die meisten Forscher machen, wenn nicht gerade falsch, so doch zumindest nicht genügend klar ist. Freilich hat die altmongolische Religion viele rein schamanistische Züge und vor allem den wichtigsten, — das Vorhandensein der Schamanen selbst. Ausser dieser Seite hat sie jedoch noch einen andern Inhalt.

Der Verfasser meint, dass man in diesem Falle vielmehr von einem eigenartigen Monotheismus sprechen sollte, — was man bei den heute noch vorkommenden Formen des Schamanismus anscheinend nur selten und hauptsächlich nur noch in den schon erwähnten Mischbildungen des Schamanismus mit dem Christentum oder dem Islam vielleicht treffen kann.

Es muss anerkannt werden, dass es keine allgemein gültige und von allen Religionswissenschaftlern anerkannte Formel für die Definition des Monotheismus gibt ⁷⁾).

Abgesehen von den monotheistischen Tendenzen im Schosse der an sich polytheistischen Religionen — des Henotheismus oder Kathenotheismus — treten auch religiöse Erscheinungen auf, bei denen der monotheistische Gedanke ausschliesslich einer auserwählten Gruppe von Menschen vorbehalten bleibt, sei es den Philosophen, wie in Indien und Griechenland, sei es den Priestern, wie in Aegypten und Babylonien ⁸⁾), sei es schliesslich vielleicht auch nur der obersten Schicht der feudalen Steppenaristokratie, wie bei den Hirtennomaden Mittelasiens.

Neben den drei grossen monotheistischen Religionssystemen der

7) P. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee* I, 638.

8) R. PETTAZZONI, *La formation du monothéisme*, *Revue de l'histoire des religions* 88/1923, 193-229.

jüdischen Religion, dem Christentum und dem Islam deren gemeinsames Merkmal eine ausdrückliche Leugnung der Existenz anderer Götter ausser dem einem wahren Gott ist, steht der zoroastrische Mazdaismus, in welchem diese anderen Götter auf indirekte Weise gezeugnet wurden, indem die zahlreichen Gottheiten, die seinerzeit in der Verehrung des persischen Volkes an der Seite Ahura-Mazdas gestanden hatten, in Zarathustras Augen zu bösen Wesen wurden ⁹⁾).

Ausser diesen vier vorerwähnten grossen monotheistischen Religionsystemen, die man alle als gestiftete Religionen bezeichnen kann, bestehen noch andere monotheistische Erscheinungen. Da ist vor allem der sogenannte „Urmonotheismus“ der Primitiven zu erwähnen. Obwohl viele Forscher die Richtigkeit dieser Bezeichnung, die von P. Wilh. Schmidt und seiner Schule in die moderne Religionswissenschaft eingeführt wurde, bestreiten, lässt es sich nicht leugnen, wie ein gewaltiges Forschungsmaterial bestätigt, dass bei einer Anzahl primitiver Stämme der Glaube an ein höchstes Wesen besteht. Unabhängig von dieser Tatsache steht die Frage, ob dieser „Urmonotheismus“ seinerzeit bei dem gesamten Menschengeschlecht verbreitet war, ja sogar in einer Uroffenbarung seine Wurzel hat, wie es P. Wilh. Schmidt beweisen möchte. Es kann hier zu dieser Hypothese in ihrem ganzen Umfang weder in positivem noch in negativem Sinne Stellung genommen werden.

Der Verfasser möchte auf eine weitere religiöse Erscheinungsform hinweisen, die seiner Meinung nach als monotheistisch bezeichnet zu werden verdient, dabei aber weder zu der Gruppe der grossen monotheistischen gestifteten Religionen noch — allein schon weil hier ein anthropomorphes höchstes Wesen fehlt — zu dem Monotheismus der Primitiven, den P. Wilh. Schmidt „Urmonotheismus“ nennt, gehört. Die Aufgabe dieses Aufsatzes ist es, den monotheistischen Charakter der altmongolischen Religion möglichst klar herauszustellen; es gehört aber keineswegs in den Rahmen dieser Arbeit weder den Ursprung dieses monotheistischen Charakters zu erforschen noch diese Religion in irgendein allgemeines religionsgeschichtliches Entwicklungsschema einzureihen. Diese Aufgabe wird den eher dazu berufenen und kompetenten Religionsforschern überlassen ¹⁰⁾.

9) R. PETTAZZONI, *Monotheismus und Polytheismus*, in: *Die Religion in Geschichte u. Gegenwart* IV, 188, 196.

10) [Wenn der Autor, ungeachtet dieser Vorbehalte, die antike mongolische

Der Verfasser ist sich der Gefahr, zu falschen Folgerungen zu kommen, wohl bewusst, die derjenige läuft, der sich in der Religionsforschung allein auf die Erforschung der Sprache stützt. Die Zeit der philologischen Schule in der Religionsforschung ist längst vorbei, obzwar aus dieser Schule eine Reihe bedeutender Gelehrten hervorgegangen ist. Bei der Behandlung der altmongolischen Religion spielt jedoch die Erforschung der Sprache auch jetzt noch eine besonders wichtige Rolle. Zwar kommt sie nur in einem einzigen Punkte zu Hilfe, jedoch ist diese Hilfe von grösster Wichtigkeit, weil sie es uns ermöglicht, uns eine Vorstellung von der alleinigen wahren Gottheit der Mongolen zu machen, was auch das Recht gibt, diese Religion als monotheistisch zu bezeichnen.

In den religiösen Vorstellungen der alten Mongolen und der ihnen am nächsten verwandten türkischen Völker spielte ursprünglich der Himmel als blaues Firmament, als Quelle des Lichtes eine ganz besondere Rolle. Damals wurde im Bereich dieser Völker der Himmel nur selten als eine Wohnstätte der Verstorbenen und niemals als der Wohnsitz der Götter, oder etwa eines höchsten Gottes — eines Himmels-

Religion dennoch als einen Monotheismus *sui generis* definieren zu können glaubt, so ist dies lediglich ein, der irrtümlichen Theorie des Paters SCHMIDT ungerechterweise gemachtes wenn auch nur nominelles Zugeständnis. Als der Urmonotheismus im Begriff des Höchsten Wesens der primitiven Völker erst einmal ‚hineingelesen‘ wurde, war es ein Verhängnis, dass das Missverständnis sich auf jede Religion, in der es eine höchste Gottheit gab, erstreckte, eingeschlossen (warum auch nicht?) die alte mongolische Religion (s. auch J.-P. ROUX, *Tängri, essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques, Revue de l'histoire des religions*, 149/1956). In Wahrheit aber ist der einzige geschichtlich rechtmässige Begriff des Monotheismus der, welcher aus den grossen monotheistischen Religionen der Geschichte hervorgeht, und alle die anderen Monotheismen *sui generis* einschliesslich des Urmonotheismus sind Pseudo-Monotheismen (R. PETTAZZONI, *La formation du monothéisme, Revue de l'Université de Bruxelles*, 1950; in Englisch: *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954). Die Fehlerhaftigkeit, den Begriff eines Höchsten Wesens ‚Monotheismus‘ zu nennen, drängt sich nunmehr, wie es scheint, selbst den Schülern des Paters SCHMIDT auf (s. PETTAZZONI's ‚Shorter Note‘ *Das Ende des Urmonotheismus?*, in *Numen*, 3/1956, 156). Auch der ‚Monotheismus‘ der alten mongolischen Religion führt sich auf den Begriff eines Höchsten Wesens, Tengri, zurück, das von dem monotheistischen Ideal so weit entfernt ist, dass es nicht einmal (wie aus Dr. PALLISENS genauen, sachlichen Belegung hervorgeht) den Charakter eines ‚Schöpfers‘ trägt, während es ebenso wie viele andere höchste himmlische Wesen die Eigenschaft des Allessehens und Alleswissens besitzt (R. PETTAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, Turin 1955; in Englisch *The All-Knowing God*, London 1956)]. — EDITOR.

gottes — bezeichnet; nein, nach der Vorstellung dieser Völker, war der Himmel, der sichtbare „Blaue Ewige Himmel“ selbst der Gott. Die niederen Geister und Dämonen, die auf und in der Erde, im Wasser, in den Bäumen, Bergen usw. hausen, können gar nicht mit dieser alleinigen wahren Gottheit verglichen werden, obzwar der Mensch mit ihnen auch ständig rechnen, vor ihnen sich wehren und einen gewissen „modus vivendi“ mit ihnen finden muss.

Am deutlichsten wird diese Tatsache daraus, dass es zu jener Zeit in der mongolischen Sprache überhaupt kein anderes Wort für den Begriff „Gott“ gab als nur das Wort „tengri“, welches gleichzeitig auch den Himmel als Element bezeichnete. Dasselbe ist auch heute noch geltend, da in allen lebenden mongolischen und in der überwiegenden Mehrzahl der türkischen Idiome *tengri*, oder ein entsprechendes verwandtes Wort sowohl „Himmel“ als auch „Gott“ bedeutet ¹¹⁾.

Ausser diesem Wort *tengri* werden in diesen neueren Sprachen in der Bedeutung „Gott“ nur noch einige fremdsprachliche Lehnwörter gebraucht, deren Herkunft aus den entsprechenden Fremdsprachen klar und unzweideutig sich nachweisen lässt. So bekam das Wort *burchan* im Mongolischen, welches ursprünglich nur Buddha bedeutete und eine Entstellung dieses aus dem Sanskrit stammenden Wortes darstellt, allmählich auch noch die Bedeutung „Idol“ und „Gott“. In der neueren Zeit haben die christlichen Missionare dieses Wort als Bezeichnung Gottes auch in den Bibelübersetzungen verwendet ¹²⁾. Im Bereiche des Islams treten schon in den älteren moslemisch-türkischen Texten die arabischen und persischen Bezeichnungen (Allah und Khudai) neben dem ursprünglichen türkischen „tängri“ auf.

Wenn man überhaupt die Frage erörtern will, welche Bedeutung das Wort „tengri“ ursprünglich hatte, so darf man nicht vergessen, dass die Mongolen bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts ein schriftloses Volk waren, welches keinerlei irgendwie fest formulierte Glaubenssätze besass. Es war auch nicht an ein abstraktes Denken gewöhnt und abstrakte Begriffe und Vorstellungen waren in der derzeitigen Sprache dieser Hirtennomaden zweifellos nur in ganz bescheidenen Anfängen vorhanden.

¹¹⁾ s. Tabelle weiter unten, S. 186-188.

¹²⁾ *Gottes Wort in vielen Sprachen* (Proben von 576 Sprachen, in welchen die Britische u. Ausländische Bibelgesellschaft die Heilige Schrift oder Teile

Der moderne Mensch ist dazu geneigt, die Begriffsbildung und die Zusammenfassung des Einzelnen zur Art und Gattung als einen selbstverständlichen und notwendigen Vorgang des Menschlichen Geistes zu behandeln. Man übersieht dabei, dass jenseits der Herrschaft der für uns geltenden Logik und Erkenntnislehre es lange Abschnitte der Entwicklung gegeben hat, worin der menschliche Geist sich langsamen Schrittes zum Begreifen und Denken hindurcharbeitete, und unter wesentlich verschiedenem Gesetz des Vorstellens und Sprechens stand. Speziell der Sprung von den Einzelwahrnehmungen zum Gattungsbegriff ist viel grösser, als wir mit einer Sprache, „die für uns denkt“, es zu ahnen vermögen. Die Sprache ist es, welche aus der Masse gleichwertiger Sonderausdrücke allmählich einen hervorwachsen lässt, der seinen Bereich über mehr und mehr Fälle ausdehnt, bis er zuletzt geeignet ist, alle zu umfassen und zum Gattungsbegriff zu werden ¹³⁾.

Zunächst und allererst bezieht es sich auf die Bildung der elementarsten, zum alltäglichen Leben des primitiven Menschen nötigen Gattungsbegriffe. Viele Jahrhunderte hat der Mensch dazu gebraucht, in der Menge der verschiedenartigen Einzelercheinungen das Gleichartige, das sich gleichbleibende Wesen zu erfassen und zum Gattungsbegriff zusammenzufassen ¹⁴⁾.

Wenn es mit den einfachsten Vorstellungen und Begriffen aus dem alltäglichen Leben schon einmal so ist, in um wieviel grösserem Masse ist dieser Vorgang erschwert, wenn es sich um rein abstrakte Begriffe handelt. Zur Bildung des rein abstrakten Begriffes „Gott“ als Gattungsname gehört notwendig schon eine Fähigkeit und ziemlich entwickelte Gewohnheit zum rein abstrakten sogar methaphysischen Denken. Deswegen kann in der Sprache des auf der niederen Entwicklungsstufe des Denkens stehenden Menschen das Wort „Gott“ als Gattungsname noch nicht bestehen. Dagegen aber ist wohl schon auf der niedersten Kulturstufe ein religiöses Gefühl vorhanden, wobei auch die Vorstellung von einer bestimmten Gottheit (oder vielleicht auch mehreren bestimmten Gottheiten) bestehen kann, von denen jede ihren Eigennamen trägt.

Zu den Überlegungen über die Bedeutung des Wortes *tengri* zurückkehrend, müssen wir feststellen, dass dieses Wort ursprünglich bei den Mongolen, wie bei den Türken sowohl den Himmel als blaues

¹³⁾ H. USENER, *Götternamen*, 320 f.

¹⁴⁾ ebda.

Firmament (meistens der Erde gegenübergestellt), als auch eine göttliche Macht bedeutete. In dem ältesten Denkmal der türkischen Sprache, den Orchon-Inschriften, welche dem 8. Jahrhundert entstammen kommt das „*özä kök tängri*“ d.h. der „blaue Himmel droben“ vor ¹⁵⁾. Dieselben Inschriften sprechen aber auch von *tängri* als von einer göttlichen Macht, durch welche der Herrscher zur Regierung gelangt; der Herrscher selbst wird als „*tängri-geboren*“ und „*tängri-gleich*“ bezeichnet ¹⁶⁾. *Tängri* beschützt das türkische Volk vor den Feinden.

Die Gross-Chane der Hiunnu trugen, nach I. J. Schmidt, den Titel „*tengri-gutu*“ ¹⁷⁾.

Mahmud al-Kaschghari in seinem arabisch-türkischen Wörterbuch aus dem 11. Jahrhundert „*Diwan Lughat al-Turk*“ sagt: „*Tängri* bedeutet Gott; die Ungläubigen aber nennen den Himmel *Tängri* und ebenso jedes Ding, welches ihnen imponiert, z.B. einen grossen Berg oder einen grossen Baum — sie verehren solche Gegenstände“ ¹⁸⁾.

Obzwar bei Ssanang Ssetsen das Wort „*tengri*“ bzw. „*tegri*“ meistens in der neuen Bedeutung, welches es im Bereiche des Lamaismus bekommen hat, gebraucht wird ¹⁹⁾, treffen wir bei diesem Autor doch einige Stellen, wo es im alten ursprünglichen Sinne verwendet wird, so z.B. im Klagelied des Kiluken Baghatur anlässlich des Leichenzuges Tschingis-Chans: „von dem blauen ewigen Himmel wunderbar erzeugter Löwe der Menschen!“ (*hühe möngke tegri-dece ijagabar dürüksen hümün-ü arsalan*) ²⁰⁾, oder wiederum, im Gegensatz zur Erde (*tegri gadsar hojar*), im Satz: „War es Sitte dass Himmel und Erde sich vereinigen?“ ²¹⁾. An einer weiteren Stelle ist *tengri* offensichtlich als Übersetzung des chinesischen *t'ien* gebraucht und zwar in den Worten des Bruders des Chinesischen Kaisers: „Ich bin dem Himmel einmal missfällig *ø*ewesen“ (*bi nigede tegri-de ese tag-*

15) V. THOMSON, *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, V)*, Helsingfors 1896, S. 97.

16) ebda 122 u. 114.

17) I. J. SCHMIDT, *Geschichte der Ostmongolen u. ihres Fürstenhauses verfasst von SSANANG SSETSEN, aus dem Mongolischen übersetzt*, St. Petersburg 1829, 379.

18) Vgl. V. P. BÜCHNER, Art. „*Tanri*“ in *Enzyklopädie des Islam* IV, 706 b.

19) Im mongolischen Lamaismus wird eine Anzahl von Gottheiten „*Tengri*“ unter Zusatz eines bestimmten Eigennamens genannt. Vgl. unten, S. 191-192.

20) I. J. SCHMIDT, *op. cit.*, 106 f.

21) ebda 140 f.

haladschu bülüge) ²²⁾. Ein wenig weiter ist der Name des chinesischen Ming-Kaisers T'ien-Shun (1457-65) ins Mongolische als „tegri-ijn sujurchaksan“ d.h. „vom Himmel verliehen“ übersetzt ²³⁾.

Wie schon eben erwähnt, sind die beiden Bedeutungen des *tengri* in der Mehrzahl der heutigen türkischen und in allen mongolischen Idiomen erhalten geblieben. Das neueste Wörterbuch der heute gesprochenen mongolischen Sprache von R. Bleichsteiner und W. Heissig weist auch diese beiden Bedeutungen auf ²⁴⁾.

Gewöhnlich gehörte zu *tengri* im Sinne des Firmaments das Eigenschaftswort blau, mongolisch „kükü“ oder „köke“, türkisch „kök“. Bei allen altaischen Völkern wird nämlich der Himmel zuallererst als Tageshimmel empfunden. Nach H. Vambéry und Barbier de Maynard gehören die Begriffe „das Licht“, „die Helle“ in allen altaischen Sprachen zu derselben Wortfamilie wie das *tengri*. Obwohl diese Etymologie von anderen Forschern (wie z.B. V. F. Büchner) nicht anerkannt wird ²⁵⁾, geben wir in der nachstehenden Tabelle, welche alle diese sprachlichen Überlegungen erläutern soll, doch auch diese entsprechenden, vermutlich verwandten Worte an.

MONGOLISCH

tengri, tegri, tenggeri	Himmel, Gottheit, Himmelbewohner
möngke tengri	ewiger Himmel
tenggeriner, tenggriner, teggriner ²⁶⁾	die Himmlischen Götter
tegri ügei üdsel	Atheismus („Anschauung ohne Gott“)
tegri-in chajaga	Horizont („Wurf des Himmels“)
tanggarik	Heiligkeit, Gebet, Eid
tanggarikiachu	schwören, Gelübde ablegen
degetü	oben, erhaben, der Höchste, der Oberste

KALMÜKISCH

tengr	Himmel, Gott, die himmlischen Götter
kökö tengr	der blaue Himmel
tengerin ujdł	Milchstrasse
tengerin du	Donner

²²⁾ ebda 292 f.

²³⁾ ebda 292 f. u. 422

²⁴⁾ R. BLEICHSTEINER, *Wörterbuch der heutigen mongolischen Sprache*, Wien-Peking 1941, 93.

²⁵⁾ BÜCHNER, *op. cit.*, 707 a.

²⁶⁾ „ner“ ist im Mongolischen ein Pluralsuffix.

KÖKTÜRKISCH

özä kök tängri	der Blaue Himmel droben
tängri töpäsindä	am Gipfel des Himmels
tängri	höchste göttliche Macht
türk tängrişi	höchste göttliche Macht, die das türkische Volk beschützt
tängri-tag	tängri-gleich (von den Herrschern)
tängridä bolmysch	tängri-geboren(von den Herrschern)

UIGURISCH

tangri	Himmel, Gott
Mängü Tängri Oghly	des Ewigen Gottes Sohn
Mschikha Tängri	der Gott Messias
tengrilik	fromm
tang	Tagesanbruch, Tageslicht, Licht
tangsuk	das Blendende, das Wunder
tüngmek, tingmek	scheinen, strahlen, glänzen

DSCHAGHATAISCH

tangri, tingri, tängri	Gott
tang	Tagesanbruch, Tageslicht, Licht
tanglamak, tang atmak	hell werden, grauen
tangsuk	das Blendende, das Wunder
tünglük, tünlük	Öffnung oben am Zelte, Lichtloch

ALTAISCH

tängärä, tängäri	Himmel
kaan tängärä	Furst-Himmel (höchste Gottheit der schamanistischen Altaier)

TELEUTISCH

tängärä	Himmel, Gott
---------	--------------

USBEKISCH

tängri	Gott
tang	Morgendämmerung

KARAKIRGISISCH

tang	Tagesanbruch, Tageslicht, Licht
d'än däjan, t'äjan	Gott

JAKUTISCH

tangara	Himmel, Gottheit, Gott
tangara ziätä	Kirche (Gottes Haus)
tangara asa	das Heilige Abendmal (Gottes Nahrung)
tangara kün	Feiertag (Gottes Tag)
ting	Morgenröte, Tagesanbruch
tünnük	Fenster

KASANTATARISCH

tängri	Gott
tängri babai	„der Alte des Himmels“ (Gewitter — „der Alte des Himmels donnert“)
täri	Ikone, Heiligenbild

KUMANISCH (aus dem Codex Comanicus)

tengri, tegri tengeri	Gott
tengrilik	himmlische Angelegenheit, göttlich
tang	Tagesanbruch, Wunder
tangda	morgens
tangus	Wunder

OSMANISCH

tangry	Gott
tangrylyk	Göttlichkeit, Wesen Gottes, das Gott Sein
tangrykut	Gotteskraft
tangrylashtyrmak	vergöttern
tangrysal	göttlich
tangrysiz	gottlos
tang	Tagesanbruch, Morgendämmerung
dynglyk	die Helle
ajdynglyk	Mondschein ²⁷⁾

²⁷⁾ Zu der Tabelle vgl.: BLEICHSTEINER, *Wörterbuch*, 93, 94 p. 89; G. J. RAMSTEDT, *Kalmückisches Wörterbuch*, Helsinki 1933, 392a und 380; THOMSEN, *op. cit.*, 97, 100 f., 112, 114, 122 u.a.m.; H. VAMBÉRY, *Etymologisches Wörterbuch*

Der Himmel als strahlend erscheinender Körper, als unermesslicher Lichtraum, als das die Welt umspannende Firmament erregte besonders stark das Gemüt des primitiven Mongolischen bzw. türkischen Nomaden und ist schliesslich auch zum Inbegriff der Gottheit geworden²⁸⁾.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit hält für grundsätzlich falsch die Meinung von J. Witte, der in seiner Abhandlung „Das Buch des Marco Polo als Quelle für die Religionsgeschichte“ behauptet, die „obersten Gottheiten der Mongolen, von denen eine grosse Zahl gedacht und verehrt wurde, wurden zusammengefasst unter dem Namen des Himmels, bald pluralisch „die Himmel“, bald singularisch: Tengri, tegri, tiger, tangara. Tatsächlich wurde zum Teil diese obere Götterwelt als eine grosse einheitliche Macht gedacht, etwa in Formeln wie: „Durch die Gewalt des ewigen Himmels“, „Himmel, du weisst“, „Himmel, du sei Richter“ usw. Daher erklären sich die obigen Erzählungen von einer Himmelsgottheit“²⁹⁾.

J. Witte beruft sich bei dieser seiner Behauptung auf den Artikel „Buriats“ von D. Klementz in der „Encyclopedia of Religions and Ethics“. Jedoch hat D. Klementz in diesem seinem Artikel nur den neueren Schamanismus, den man noch in der Gegenwart bei den Burjäten treffen kann, behandelt, keineswegs aber die alte Religion der Mongolen. Ja sogar, was diesen neueren Schamanismus anbetrifft, stellte D. Klementz keine derartig formulierte Behauptung auf³⁰⁾.

Ist nicht vielleicht die Meinung J. Wittes durch einen gewissen, in

der *Turko-Tatarischen Sprachen*, Leipzig 1876, 168; VAMBÉRY, *Die primitive Kultur des turko-tatarischen Volkes*, Leipzig 1879, 150 ff. und 240 f.; ferner: *Bruchstück eines uigurisch-christlichen Schriftdenkmals* Die Anbetung der Magier (stark phantastisch abgeänderte Geschichte aus Matthäus II), in F. W. K. MÜLLER, *Uigurica I* (Abhandlungen der K. Preuss. Akad. der Wiss., phil.-hist. Cl.), Berlin 1908, 5-10, besonders S. 6 u. 7; O. BÖHLINGK, *Ueber die Sprache der Jakuten*, 2: *Jakutisch-Deutsches Wörterbuch*, St. Petersburg 1851, 90; W. RADLOV, *Das türkische Sprachmaterial des Codex Comanicus* (*Mémoires de l'Acad. Impériale des Sciences de St. Petersburg*, VII Série, Tome XXXV. 6), St. Petersburg 1887, 48 u. 50; FR. HEUSER und IL. SEVKET, *Türkisch-Deutsches Wörterbuch*, Istanbul 1931, 424; R. RIFKI, *Grosses Deutsch-Türkisches Wörterbuch*, Istanbul 1931, 238; BÜCHNER, *op. cit.*, 707a.

28) VAMBÉRY, *Prim. Kultur*, 150 f.

29) J. WITTE, *Das Buch des Marco Polo als Quelle für die Religionsgeschichte*, Berlin 1916, 63.

30) Vgl. D. KLEMENTZ. art. „Buriats“ in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, III, 2 ff.

der evolutionistischen Lehre wurzelnden, Dogmatismus diktiert, einen Dogmatismus, der vielleicht auch heute noch nicht ganz überwunden ist, der zur Zeit der Erscheinung des Buches von J. Witte noch viel **wirk-**samer gewesen ist, der es von vornherein für eine unantastbare Wahrheit hält, dass jede monotheistische Erscheinung unbedingt nur als letzte und höchste Vollendung einer langen stufenweisen Entwicklung entstehen kann und unter keine Umständen es zulassen will, dass es vielleicht auch doch Fälle geben kann, wo ein Monotheismus vor einem Polydämonismus bezw. Polytheismus entstehen könnte?

Die Anfänge des Glaubens der alten Mongolen an den Himmel als eine alleinige wahre Gottheit liegen in der dunkelsten Vergangenheit und, wie schon früher erwähnt, sollen sie auch hier nicht näher erforscht werden. Die Frage, ob es sich in diesem Falle etwa um den ältesten Glauben der gesamten uralaltaischen Völkerfamilie handelt oder vielleicht, wie es die Schule P. Wilh. Schmidts möchte, nur um eine spätere Bildung und zwar um eine Gleichsetzung des Himmelsgottes (d.h. des „höchsten Wesens“ der Urstufe der Kultur) mit dem materiellen Himmel, welche Gleichsetzung diese Schule, in gewissen Fällen für den Kulturkreis der viehzüchtenden Steppennomaden zulässt³¹⁾, wird offen gelassen. Indem von vornherein davon Abstand genommen wird, diese Frage zu entscheiden, kann jedoch als zweifellos feststehende Tatsache erkannt werden, dass in der altmongolischen Religion des 12.-13. Jahrhunderts „tengri“ den materiellen Himmel bedeutete, der eben auch die Gottheit selbst war. Man kann also sagen, dass in diesem Entwicklungsstadium Tengri etwa „Gotthimmel“ als Eigenname bedeutete, nicht „Himmelsgott“ und nicht „Gott im Himmel“ oder „Gott des Himmels“, wie es einige Forscher behaupten. Die Vorstellung von einer mehr oder weniger anthropomorphen Gottheit, die nicht mit dem sichtbaren Himmel identisch ist, fehlt zu der Zeit bei den Mongolen gänzlich. Der eine allmächtige Gott ist eben der „ewige blaue Himmel“ selbst.

Wenn hier behauptet wird, dass die Vorstellung von einem anthropomorphen Gott nicht vorhanden war, so wird dabei absichtlich nicht das Wort „persönlich“ gebraucht, da man dem Tengri doch einen gewissen Grad der Persönlichkeit nicht absprechen kann. Da sollte man wieder zu der Feststellung zurückkehren, dass auf der niederen

31) *Lexikon der Theologie u. Kirche* VIII, 767.

Stufe des Denkens die Sprache an sich die Entwicklung des Denkens fördert — sozusagen gewissermassen „für den Menschen denkt“. Sprachlich erscheint Tengri als ein aktives Subjekt, dem eine bestimmte Handlung zugeschrieben wird. Es entscheidet, gibt seine Befehle, äussert seinen Willen.

Mann muss also feststellen, dass, als die Mongolen mit anderen Religionen in Berührung kamen, sie in ihrer Sprache noch keinen Ausdruck für den Gattungsbegriff Gott hatten. Andererseits aber musste natürlich dieser Gattungsname entstehen, schon der Notwendigkeit wegen, mit Angehörigen anderer Religionen sich in diesem Punkte zu verständigen. Offensichtlich passte dazu das Wort Tengri am besten, da doch der Himmel selbst die wahre Gottheit war, die die Mongolen als solche empfanden. Die niederen Dämonen hiessen damals noch nicht „Tengri“, da sie ja auch nicht die Eigenschaften einer wahren Gottheit besaßen. So beginnt „Tengri“ allmählich die Bedeutung „Gott“ als Gattungsbegriff zu bekommen. Die Sprache spielt also wieder in dieser Begriffsentwicklung, wie immer, ihre wichtige Rolle. Glücklicherweise sind Quellen erhalten, die gerade dieses Übergangsstadium in der Begriffsentwicklung, den Übergang vom Eigennamen zum Gattungsnamen „Tengri“, schildern.

Im Jahre 1246 nahmen die Sekretäre des Gross-Chans Gүjүk offensichtlich noch Anstoss daran, in der feierlichen Anfangsformel des persisch verfassten Briefes ihres Herrschers das „tengri“ mit dem persischen Wort „khudai“ (Gott) zu übersetzen und griffen deswegen in diesem Falle zur Hilfe der verwandten türkischen Sprache, indem sie die ersten drei Zeilen der sonst persischen Version dieses Briefes türkisch hereinschrieben ³²⁾. Rubruk gibt im Jahre 1253 dieses **Tengri** in seinem Bericht als Gott wieder ³³⁾. Also war für die Dolmetscher und für die zahlreichen Fremden überhaupt, die am Hofe des Gross-Chans sich aufhielten und unter denen auch viele Geistliche und Priester aller Religionen vertreten waren, die Bedeutung des „Tengri“ als Gattungsname „Gott“ schon geläufig und klar.

Allmählich wurde aber Tengri zur Benennung des Gottes der Christen und der Mohammedaner gebraucht und schliesslich, mit der Annahme des Buddhismus, wird dieses Wort dem sanskritischen „Deva“

³²⁾ Vgl. unten S. 196-197.

³³⁾ So z.B. im Briefe Möngkes an Ludwig IX. (s. unten S. 201 u. 216) u. in den Worten Möngkes bei seinem „Religionsgespräch“ mit RUBRUK.

aequivalent und zahlreiche Gottheiten des lamaistischen Pantheons, die teilweise in dasselbe aus dem alten Volksglauben übernommen wurden, werden dann auch Tengri, mit Beifügung eines bestimmten Eigennamens genannt ³⁴⁾. Besonders tritt im mongolischen Lamaismus der sogenannte „Chormusta-Tengri“ hervor, der dem Indra aequivalent ist, und der auch bei Ssanang Ssetsen oft unter dem „Tegri“ ³⁵⁾ verstanden wird.

Dieser Vorgang geschah bei den Mongolen schon in der historischen Zeit und lässt sich ohne Weiteres verfolgen. Es ist allerdings sehr wahrscheinlich, dass dabei die Beziehungen zu den türkischen Völkern, vor allem zu den Uiguren, eine gewisse Rolle gespielt hatten. Man muss in Betracht ziehen, dass zahlreiche uigurische Beamten und Schreiber am Hofe der mongolischen Gross-Chane wohnten und dort selbst auch tätig waren und dass die mongolische Schrift auch unmittelbar aus der uigurischen entstand. Bei den Türken aber hatte ein ähnlicher Vorgang schon vor ein paar Jahrhunderten stattgefunden.

Der oben angeführte Bericht Mahmud al-Kaschgharis ³⁶⁾ ist in dieser Hinsicht sehr interessant, indem er die Bedeutung, die das Wort *tängri* bei den mittelasiatischen Türken in der Hälfte des II. Jahrhunderts hatte, erkennen lässt. Es wird daraus klar, dass bei den moslemischen Türken dieses Wort bereits „Gott“ bedeutete und zwar als aequivalent des arabischen Allah, wobei diese moslemischen Türken wahrscheinlich vermieden, dieses Wort in der Bedeutung des materiellen Himmels zu gebrauchen. Deshalb führte die spätere Entwicklung dazu, dass z.B. im heutigen Osmanli und Krimtatarischen, im Gegensatz zu den anderen türkischen Sprachen, *tangry* nur noch Gott bedeutet, während das ursprüngliche Eigenschaftswort „*kök*“ — „blau“ für die Bezeichnung des Himmels anstelle des „*tangry*“ tritt. Die „Ungläubigen“ dagegen, d.h. die noch nicht islamisierten Türken, bezeichneten zur Zeit al-Kaschgharis noch weiter den Himmel als „*tängri*“, wobei dieser Himmel gleichzeitig auch als Gottheit emp-

34) Vor allem auch „die 33 Tengris“: *ghutschin ghurban tengri*.

35) In dem von I. J. SCHMIDT herausgegebenen mongolischen Texte SSANANG SSETSENS erscheint stets die Form „Tegri“ statt „Tengri“. Die Bedeutung der beiden Worte ist vollständig gleich und der Unterschied zwischen diesen beiden Formen lässt sich vielleicht nicht zuletzt durch die Beschaffenheit der entsprechenden Zeichen in der mongolischen Schrift und die Undeutlichkeit einzelner Handschriften erklären.

36) s. oben S. 185.

funden wurde: offensichtlich hat jedoch dann schon diese Gottheit ihren einzigartigen Charakter verloren, so dass die niederen Naturgeister (z.B. die der grossen Berge und der grossen Bäume) auch schon *tängri* (wahrscheinlich mit Zusatz eines entsprechenden Eigennamens) hiessen.

Was die mongolische Sprache anbetrifft, so wurde ursprünglich gewöhnlich, wie gesagt, dem *tengri* das Eigenschaftswort „*kükü*“ — „blau“ beigelegt. Manchmal wurde dazu noch das zweite Eigenschaftswort „*möngke*“ — „ewig“ beigegeben, so wie im schon erwähnten Klagelied von Kiliken Baghatur „*kükü möngke tengri*“³⁷⁾. Später, indem das Wort *tengri* immer mehr und mehr die Bedeutung Gott als Gattungsname bekam, wurde das erste Eigenschaftswort „*kükü*“ oft weggelassen, so dass sich schliesslich der Ausdruck „*möngke tengri*“ — „der ewige Himmel“ endgültig einbürgerte, welcher dann sowohl von den abendländischen als auch von den moslemischen Autoren als „ewiger Gott“ wiedergegeben wurde. Bald darauf tauchte auch ein neues Wort „*oktarghui*“, für die Bezeichnung des materiellen Himmels auf, welches in dieser Bedeutung auch bei Ssanang Ssetsen oft verwendet wird, so z.B. in der Rede des Ssetsen Chungtaidschi anlässlich des bei dem Besuche des Dalai-Lamas in der Mongolei stattgefundenen Festes in dem Satze: „Gleichwie Sonne und Mond, wenn sie zusammen am reinen blauen Himmel aufgehen...“ (*köke oktarghui-dur naran sara chojar nigen-e urguksan metü*)³⁸⁾.

Doch behält „*tengri*“ auch weiter neben dem „*oktarghui*“ bis auf den heutigen Tag die Bedeutung „Firmament“.

Die Schlüsse, zu denen man vermittels der sprachlichen Uebersetzungen gekommen ist, werden von mehreren historischen Quellen bestätigt.

Indem wir das türkische Gebiet beiseite lassen und uns ausschliesslich dem uns interessierenden mongolischen zuwenden, müssen wir zuallererst das zweitälteste Denkmal in mongolischer Schrift, welches

37) I. J. SCHMIDT-SSANANG-SSETSEN, 107-109. Bemerkenswert ist es, dass der sonst so fromme Buddhist SSANANG SSETSEN, in diesem Falle (wahrscheinlich wörtlich die mündliche Tradition überliefernd), unzweideutig vom „*Köke Möngke Tengri*“ d.h. vom „Blauen Ewigen Himmel“ spricht — nicht etwa von einer Personifikation des Himmels bzw. vom höchsten Gott des lamaistischen Pantheons, Chormusta-Tengri.

38) I. J. SCHMIDT, SSANANG-SSETSEN, 232 f.

uns erhalten ist, betrachten. Am Anfang des 19. Jahrhunderts hat Abel Rémusat einen höchst wertvollen Fund im französischen königlichen Archiv gemacht und veröffentlicht. Es ist ein Brief des Ilchans Argun an den französischen König Philipp den Schönen aus dem Jahre 1289. Wie gesagt, ist es das zweitälteste mongolische Schriftdenkmal, das bis jetzt bekannt ist ³⁹⁾. Ein sehr gutes Faksimile dieses Schriftstückes ist der Abhandlung Abel Rémusats beigelegt ⁴⁰⁾. Die erste Zeile (Invocatio) lautet: „möngke tengri-ijn kütschündür“, d.h. „durch die Kraft des Ewigen Himmels“. Diese Worte bilden die alte mongolische Formel, die auf den meisten Urkunden, einigen Münzen, Siegeln und auch auf den sogenannten Paisas — länglichen goldenen und silbernen Platten — vor dem Namen des Herrschers erscheint ⁴¹⁾. In der Zeile 14 dieses Schriftstückes kommt wieder das *tengri* vor, indem es heisst, dass Argun, seine Gebete an *tengri* wendend, sich vorbereitet, Ägypten anzugreifen. Ferner heisst es auf Zeile 20, dass „wir (d.h. der Ilchan Argun und der französische König) mit vereinigten Kräften mit der Hilfe des Tengri Jerusalem (Örislim) erobern können“. Zum Schluss wird nochmals auf Zeile 29 die Kraft des Tengri angerufen ⁴²⁾.

Ein anderer Brief, der ebenfalls von Rémusat aufgefunden und veröffentlicht worden ist, stammt aus dem Jahre 1303 und ist vom Ilchan Öldschaitü an denselben König Philipp den Schönen adressiert. Die Formel „möngke tengri-ijn kütschündür vor dem Namen des Ilchans am Anfang des Briefes fehlt, was vielleicht durch den Einfluss des Islam zu erklären ist ⁴³⁾. Später aber kommt doch das Tengri einige

39) Das älteste bis jetzt entdeckte mongolische Schriftdenkmal ist die sog. „Inscription Tchingis-Chans“ aus den 20er Jahren des 13. Jahrh., die in Wirklichkeit zu seinen Ehren von seinem Neffen Jisünge auf einer Stela, die sich zur Zeit im Asiatischen Museum zu Leningrad befindet, eingraviert worden ist; s. darüber Näheres in: BANZAROV, *Mongol'skaja Nadpis' na pamjatnike knjazja Isunkè, plemjannika Čingis-Chana*, Sanktpeterburg 1851 (*Zapiski Imp. Archeol. Obščestva* 3, 1851). u. I. J. SCHMIDT, *Bericht über eine Inschrift aus der ältesten Zeit der Mongolen-Herrschaft*, in M.A.I.Sc.St.P., VIe Série, Sciences politiques, histoire et philologie, Tome II, St. Pétersbourg 1834 (S. 243-256).

40) A. RÉMUSAT, *Mémoires sur les relations des princes chrétiens ... avec les empereurs Mongols (Mémoires de l'Acad. des Inscr. et B. Lettres, VII, Paris 1924)*, am Ende des Bandes.

41) S. unten S. 197-198.

42) RÉMUSAT, *l. cit.*, 366 ff. u. 428 ff., bzw. Tafel 1, 2 u. 3 am Ende des Bandes.

43) Vgl. weiter unten S. 199, bzw. Wl. KOTWICZ, *Quelques mots encore sur les lettres des il-khans de Perse*, Wilno 1936 (*Collectanea Orientalia* 10), 16.

Male vor und zwar: auf Zeile 12 „durch die Kraft des Tengri haben wir den Thron bestiegen“, dann weiter auf Zeile 22 „gegenwärtig haben wir und Temur-Chaghan und andere Nachkommen Tschingischans vom Tengri die Erleuchtung erhalten und den seit 45 Jahren anhaltenden wechselseitigen Beschuldigungen Dank der Fürsorge des Tengri (Zeile 27) ein Ende gemacht. Sollte nun irgendwer mit uns oder euch nicht Eintracht halten, so werden wir — der Tengri sei Zeuge — (Zeile 39) mit der Macht des Tengri (Zeile 40) uns alle zusammenfinden und gegen ihn (d.h. den Feind) stehen“ 44).

Ausser diesen zwei Briefen sind bis jetzt nur noch drei Fragmente von alten mongolischen Schriftstücken in Iran aufgefunden worden⁴⁵). Diese Fragmente, die im Museum von Teheran sich befinden, sind, abgesehen von einer kurzen Notiz von P. Pelliot⁴⁶), bis jetzt fast unbearbeitet geblieben. Doch hat sich schon bei dieser oberflächlichen Untersuchung von Pelliot herausgestellt, dass eines von diesen Fragmenten die Anfangsformel eines Erlasses darstellt und den folgenden Wortlaut hat:

Möngke Tengri-ijn kütschündür

Mukamad baikambar-un iman-dur

Jeke suu-dschali-ijn-dur;

d.h. „Durch die Kraft des Ewigen Himmels,

durch die Gunst des Propheten Muhammeds

durch der grossen Majestät und Macht Gnade“.

Das wäre also auch dieselbe alte traditionelle Anfangsformel der mongolischen Erlasse, welcher nach der Annahme des Islams nur noch der Name Muhammeds beigefügt worden ist⁴⁷).

Im Jahre 1920 wurde vom Pater Cyrillus Karalewsky in den Archiven des Vatikans der Brief des Gross-Chans Gsjük an den Papst Innozenz IV., welcher im Jahre 1247 von Plano Carpini überbracht worden war, entdeckt.

44) RÉMUSAT, *l. cit.* VII 390-397 u. 433-436, bezw. Tafel 4, 5, 6 u. 7 am Ende des Bandes.

45) Die Formel „Möngke Tengri-ijn kütschün-dür“ kommt auch in Quadratschrift als Präambel der kaiserlichen Erlasse vor. Näheres darüber s. bei: HAENISCH, *Steuergerechsamkeit der chinesischen Klöster unter der Mongolenherrschaft*, Leipzig 1940 (*Abh.d.phil.-hist.Kl.d.Sächs.Ak.d.Wiss.*, Bd. 92 H. 2).

46) G. PELLIOU, *Les documents mongols du Musée de Téhéran*, in *Athar-é Iran, Annales du Service archéologique de l'Iran* I, 1, Paris 1936, 37-44 (mit 7 Tafeln).

47) PELLIOU, *ibid.*, 37 u. 39.

Plano Carpini erzählt ausführlich in seinem Reisebericht, auf welche Weise ihm die Antwort Gūjūks übergeben wurde: „An Martini (11 Nov. 1246) wurden wir wieder zu Hofe befohlen; und es kamen... (der Reichskanzler)... und mehrere... Sekretäre zu uns. Diese übersetzten uns das kaiserliche Schreiben Wort für Wort. Als wir die Übersetzung in lateinischer Sprache niedergeschrieben hatten, liessen sie sich das Geschriebene nochmals Satz für Satz erklären und übersetzen... Als (nun) beide Schreiben (tatarisch und lateinisch) fertiggestellt waren, liessen sie uns dieselben einmal und dann nocheinmal vorlesen,... Und obgleich wir antworteten: „Wir verstehen alles gut“, schrieben sie uns das erwähnte kaiserliche Schreiben (auch) in saracenischer Sprache auf, damit, wenn sich etwa doch ein Kenner dieser Sprache in unserem Lande fände, dieser dem Papst das Schreiben... vorlesen könnte“ 48).

Bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts blieb der Inhalt dieses Briefes Gūjūks gänzlich unbekannt, weil weder das mongolische Original (falls ein solches überhaupt vorhanden war) 49), noch die „sarazenische“, noch die lateinische Übersetzung aufgefunden worden waren. Erst gegen 1838 wurde von D’Avezac eine Abschrift der lateinischen Übersetzung aufgefunden, die aber von der nun glücklicherweise entdeckten „sarazenischen“ Version bedeutet abweicht 50).

Dieses letzte Schriftstück, welches von Paul Pelliot übersetzt und erläutert wurde, ist in persischer Sprache verfasst; eigentümlicherweise sind aber die drei ersten Titelzeilen nicht persisch, sondern türkisch geschrieben.

Die erste und der Anfang der zweiten Zeile lauten:
M(ä)ngü t(ä)ngri kütsch(ü)ndä 51).

48) JOHANN DE PLANO CARPINI, *Geschichte der Mongolen und Reisebericht 1245-1247*, übersetzt u. erläutert von Dr. FRIEDRICH RISCH, Leipzig 1930 (*Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig*, herausgegeben von Prof. Dr. HANS HAAS, II. Reihe, Heft 11.), S. 255.

49) PAUL PELLIOU hat die Vermutung ausgesprochen, dass PLANO CARPINI überhaupt nicht die mongolische Originalschrift dieses Briefes erhalten und überbracht hat, sondern nur die persische mit dem kaiserlichen Siegel versehene Version und die von ihm selbst niedergeschriebene lateinische Übersetzung; vgl. PELLIOU, *Les Mongols et la Papauté*, *Revue de l’Orient Chrétien*, 3e Série 3 (23) 1922-23, II f.

50) D’AVEZAC, *Relation des Mongols ou Tatares par le Frère Jean du Plan Carpin*, Paris 1838, 594 f.; vgl. PELLIOU, *Les Mongols et la Papauté*, 12.

51) PELLIOU, *ibid.* 24, sowie Tafel bzw. Umschrift S. 17.

Es fragt sich nun, weshalb denn gerade die ersten Zeilen dieses sonst persisch verfassten Briefes türkisch geschrieben wurden. Dem Verfasser scheint diese Tatsache ein wertvoller Beweis für die oben ausgesprochene Annahme zu sein, dass die Bedeutung des Wortes *tengri* gerade zur Zeit Tschingis-Chans und seiner ersten Nachfolger im Mongolischen die Entwicklung vom „Himmel“ zu „Gott“ (als Gattungsname) durchmachte. Offensichtlich wurde das persische Wort *khudai* (Gott), welches sonst im weiteren Wortlaute des Briefes mehrmals vorkommt, von den mongolischen Sekretären Gūjūks nicht als vollkommen äquivalent mit dem mongolischen *tengri* empfunden. Deshalb wurde für die Bezeichnung des Himmels als Gottheit, welche dem Gross-Chan die Herrschaft über die Erde gegeben hat, wenigstens in der feierlichen Anfangsformel, das entsprechende Wort aus der nahe verwandten türkischen Sprache verwendet.

Schon Paul Pelliot, der sich jedoch in seinem Aufsätze nicht mit der Erforschung der alten Religion der Mongolen beschäftigte, sagt 1923 u.a.: „Le persan, langue de Musulmans, déplaisait sans doute aux Mongols pour ce préambule consacré et presque sacré“ ⁵²).

Im weiteren Verlaufe dieser Entwicklung bekam *tengri* in immer stärkerem Masse die Bedeutung Gott als Gattungsname und wurde zu späteren Zeiten ohne weiteres als solches übersetzt. Schon Plano Carpini selbst in seiner lateinischen Version dieses Briefes gibt die Anfangsformel einfach als „Dei fortitude“ wieder ⁵³).

Die Formel „Möngke Tengri-ijn kütschündür“ findet sich auch auf den drei uns erhalten gebliebenen Paisas.

Es ist bekannt, dass die mongolischen Würdenträger besondere goldene oder silberne Tafeln als Bestätigung ihrer besonderen Vollmachten vom Gross-Chans bzw. von den Chanen der Teilreiche erhielten. Die persischen Geschichtsschreiber nennen sie „Paisa“. Diese Tafeln trugen eine Inschrift, welche die besonderen Vollmachten des Inhabers bestätigen sollte. Marco Polo berichtet über diese Paisas: „And on each of the tablets is inscribed a device, which runs: ‘By the strength of the great God, and of the great grace which He hath

⁵²) ebda 29.

⁵³) O. HOLDER-EGGER, *Cronica Fratris Salimbene de Adam (Monumenta Germanica Historica, Scriptorum T. XXXII)*, Hannoverae et Lipsiae 1905-1913, 207 bzw. 208; PELLIOU, *ibid.* 13; P. GIROLAMO GOLUBOVICH, O.F.M., *Biblioteca bibibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Franceseano*, Quaracchi 1906, 192.

accorded to our Emperor, may the name of the Kaan be blessed, and let all such as will not obey him be slain and be destroyed' " 54).

Was die Paisa des Chans der Goldenen Horde, Abdullah 55) betrifft, so ist es bemerkenswert, dass Abdullah als rechtgläubiger mohammedanischer Herrscher keinen Anstoss daran nahm, die alte heidnische Formel „Möngke Tengri-ijn kütschündür, jeke suu-dschali-ijn-dur“ d.h. „Durch die Kraft des Ewigen Himmels, durch der grossen Majestät und Macht Gnade“ — und zwar ohne Erwähnung des Namens Muhammeds, wie es etwa im oben besprochenen Teheraner Fragment der Fall ist 56) — auf seine Paisa eingravieren zu lassen. Es bleibt fraglich, ob es sich in diesem Fall nur um einen traditionellen Anachronismus handelte, oder aber ob zu dieser Zeit schon die Worte „Möngke Tengri“ in dem für einen frommen Moslimen ohne weiteres erlaubten Sinne als „Ewiger Gott“ verstanden wurden.

Eine andere silberne Paisa wurde im Jahre 1846 im Kreise Minusinsk vom Kaufmann Ananjin gefunden. Sie trägt eine fast gleichbedeutende Inschrift, jedoch nicht in uigurischer, sondern in mongolischer Quadratschrift 57).

Die dritte uns erhalten gebliebene fast gleiche silberne Paisa wurde um 1853 im Kreise Werchneudinsk gefunden 58).

Alle uns bekannten Paisas tragen also die Formel „Möngke Tengri-ijn kütschündür“ entweder in uigurischer oder in mongolischer Quadratschrift.

Die Formel „Möngke Tengri-ijn kütschündür“ erscheint auch auf den Siegeln der mongolischen Herrscher. Glücklicherweise ist uns ein solches Siegel des Gross-Chans Gүjүk auf dem oben beschriebenen Brief an den Papst Innozenz IV. erhalten. Das grosse, viereckige

54) H. YULE, *The Book of Ser Marco Polo*, 3d edition revised by CORDIER, I, London 1926, 350 f.

55) Es wurde im Jahre 1848 eine Paisa des Chans der Goldenen Horde Abdullah gefunden, die aus dem Jahre 1368 stammt und eine Inschrift in mongolischer Sprache und Schrift trägt, welche mit der üblichen Formel „möngke Tengri-ijn kütschündür“ beginnt. (D. BANZAROV, *Erklärung einer mongolischen Inschrift auf einer im Jekaterinoslaw'schen Gouvernement ausgegrabenen Silberplatte*, *Bulletin de la Classe historico-philologique de l'Académie Imp. des Sc. de St. Pétersbourg*, 1848, Tome V, Nr 9).

56) oben, S. 195.

57) Vgl. YULE, *Marco Polo*, I 252 f.; die Abbildung ist jedoch willkürlich in Gold, statt in Silber gegeben; M. V. GRIGORIEFF, *Journal Asiatique* 1861, 528-545.

58) ebda, 557 f.

Siegel trägt eine sechszeilige Inschrift. Die ersten zwei Zeilen lassen deutlich die Worte „Möngke Tengri-ijn kütschündür“ erkennen ⁵⁹⁾.

Die Formel „Tengri-ijn kütschündür“ (ohne Möngke) finden wir auch auf den Münzen des Ilchans Gazan ⁶⁰⁾. In diesem Falle ist dieser altmongolische Ausdruck freilich schon den neuen Verhältnissen angepasst, da Gazan zu dieser Zeit ein rechtgläubiger Mohammedaner gewesen ist.

Nach der Behandlung aller bis jetzt besprochenen Schriftdenkmäler kann die Frage gestellt werden, weshalb in dem oben beschriebenen Briefe Öldschaitüs an den französischen König Philipp den Schönen ⁶¹⁾ die Anfangsformel „Möngke Tengri-ijn kütschündür“ fehlt. Man könnte leicht zu der Annahme kommen, dass nach der Bekehrung der Ilchane zum Islam diese Formel allmählich weggelassen wurde. Die Münzen Gazans tragen noch, wie oben gesagt, das „Tengri-ijn kütschündür (das „Möngke“ dürfte wohl wegen Platzmangels weggelassen worden sein), während man vielleicht zehn Jahre später, zu Öldschaitüs Zeiten, diese heidnische Formel als nicht zu den Lehren des Islams passend empfand. In diesem Falle könnte man zu dem Schluss kommen, dass das oben erwähnte Fragment aus dem Teheraner Museum ⁶²⁾ aus einem Schriftstück, welches entweder während der Regierung Gazans, oder spätestens im ersten Jahre der Regierung Öldschaitüs — jedenfalls aber vor dem im Jahre 1305 geschriebenen Briefe an den König Philipp den Schönen — ausgestellt wurde, stammte. Paul Pelliot meint aber, dass dieses Teheraner Fragment eher aus der Zeit des Ilchans Abu Sa'id stammt ⁶³⁾. Die oben besprochene Paisa des Chans Abdullah spricht auch gegen die Annahme, dass die dem Islam ergebenden mongolischen Herrscher daran Anstoß nahmen, die alte heidnische Formel zu gebrauchen; möglich aber auch, dass in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen den Verhältnissen und Anschauungen im Reiche der Ilchane und in der Goldenen Horde bestand.

59) s. Faksimile bei PELLIOU *Les Mong. et la Pap.* Tafel II bei S. 24; verkleinerte Abbildung bei Mich. PRAWDIN, *Tschingis-Chan und sein Erbe*, Stuttgart-Berlin 1938, Tafel bei S. 161.

60) Ch. M. FRAHN, *Recensio Numorum Muhammedanorum*, Petropoli 1826, 638 f.; id., *De Il-Chanorum numis*, II, St. Petersburg 834, 508 ff.; id., *Nova Supplementa ad recensionem numorum mohamm.*, Petropoli 1853, 11; E. DRONIN, *Notice sur les monnaies mongoles...*, Journ. Asiat. 1896, 529 f.

61) S. oben S. 194-195.

62) S. ebda; vgl. KOTWICZ, *op. cit.* 16

63) PELLIOU, *Documents mongoles du musée de Téhéran*, 37 u. 44

Leider besitzen wir ausser den zwei oben besprochenen Briefen von Argun und Oldschaitü sowie den Teheraner Fragmenten, den Paisas und den Münzen, keine weiteren Schriftstücke in mongolischer Sprache aus der Zeit der Tschingisiden, die für unsere Ueberlegungen in Frage kämen. Das älteste mongolische Schriftdenkmal — die Stela mit der sogenannten „Inscription Tschingis-Chans“ ⁶⁴⁾ — kommt in dieser Hinsicht nicht in Betracht. Dafür sind einige Uebersetzungen der Briefe mongolischer Herrscher in andere Sprachen erhalten, welche auch ein gewisses Interesse für unsere Untersuchungen beanspruchen können.

Der Brief des Gross-Chans Gүjүk an den Papst Innozenz IV. vom 11. November 1246, welcher von Plano Carpini aus Karakorum überbracht wurde und welcher, ausser den ersten drei Zeilen, in persischer Sprache verfasst ist, ist zum Teil bereits oben besprochen worden und was seinen weiteren Wortlaut anbetrifft, werden wir zu ihm noch weiter unten zurückkehren ⁶⁵⁾.

Bei Vinzenz von Beauvais finden wir in lateinischer Uebersetzung ein weiteres mongolisches Schriftstück. Es ist ein Brief des mongolischen Oberbefehlshabers in Kleinasien Baitschu an den Papst Innozenz IV aus dem Jahre 1248. Diesem Briefe ist die Uebersetzung eines Dekrets des Gross-Chans angefügt, welches Baitschu gerade zu dieser Zeit aus Karakorum erhalten hat. Der Brief lautet im Auszug: „Dispositione diuina ipsius Chaam transmissum Baiothnoy verbum Papa ita scias. Tui nuncii venerunt et tuas literas ad nos detulerunt... Praeceptum Dei stabile et statutum ejus qui totius faciem orbis continet ad nos sic est: Quicumque statutum audierint super propriam terram aquam et patrimonium sedeant... Quicumque autem praeceptum et statutum non audierint, sed aliter fecerint, illi deleantur et perdantur... et si tu praeceptum Dei stabile et illius qui faciem totius terrae continet non audieris, illud nos nescimus Deus scit.”

Das diesem Briefe beigefügte Dekret des Gross-Chans Gүjүk lautet im Auszug: „Per praeceptum Dei viui, Chingiscam filius Dei dulcis et venerabilis dicit quia Deus excelsus super omnia. Ipse Deus immortalis, et super terram Chingiscam solus dominus... Oportet igitur te, o Baiothnoy, ut excites eos et notifices eis quod hoc est mandatum Dei vivi et

64) S. Anm. 39.

65) S. oben S. 196-197 bzw. unten S. 215-216.

immortalis" 66). Aus diesen Übersetzungen ist ersichtlich, dass im mongolischen Original am Anfang die Formel „Möngke Tengri-ijn kütschündür" bzw. „Tengri-ijn kütschündür" gestanden hatte und dass die Dolmetscher sie mit „Dispositione divina" übersetzten, während das mongolische „Tengri" mit „Deus", bzw. das „Möngke Tengri" mit „Deus immortalis" oder „Deus vivus", wiedergegeben ist.

Leider ist das Original des Briefes des Gross-Chans Möngke an Ludwig IX. den Heiligen, welcher durch Rubruk überbracht wurde 67), nicht erhalten. Rubruk hat jedoch in seinem Bericht den Text, der ihm durch den Dolmetscher übersetzt wurde, wörtlich lateinisch niedergeschrieben. Der Dolmetscher übersetzte offensichtlich das mongolische Tengri jedesmal als Gott, was allein schon daraus hervorgeht, dass das spezifische Eigenschaftswort „ewig" (d.h. mongolisch „möngke") in Verbindung mit Gott gebraucht wird. Dieser Brief Möngkes beginnt mit dem Satz: „Praeceptum eterni Dei est, in celo non est nisi unus Deus eternus, super terram non sit (nisi) unus dominus Chingis chan. Filii Dei... hoc est verbum quod vobis dictum est" 68).

Auch Nachrichten morgenländischer und sonstiger Geschichtsschreiber dienen als Beweis für die Tatsache, dass „Tengri" von mongolischen Herrschern, sowohl in Briefen als auch in Reden, ständig im Sinne von Gottheit gebraucht wurde.

Nach seiner Thronbesteigung erklärte Tschingis-Chan den versammelten Obersten und dem Volke: „Der Himmel hat mir befohlen, über die Völker zu regieren. Mit dem Schutze und mit der Hilfe des Ewigen Himmels habe ich die Keräiten besiegt und erreichte die höchste Macht" 69).

Wie die amtliche Geschichte der Yüan-Dynastie („Yüan-schi") berichtet, lautete das Ultimatum Tschingis-Chans an den Kaiser des Reiches Kin u.a.: „Der Himmel hat dich so schwach gemacht. Wenn

66) Vinc. Bellov. XXXII 51 u. 52; im Zitat ist die Orthographie und Interpunktion von Vinzenz von Beauvais beibehalten. s. auch RÉMUSAT VII, 421 f.; GOLUBOVICH I, 213; D'OHSSON II, 231 f.; vgl. PELLiot, *Mong. et Pap.*, 315, u. 324.

67) Weiteres über diesen Brief, s. unten S. 216.

68) PELLiot, *Les Mongoles et la Papauté*, *Rev. de l'Orient Chrétien* 4/1924, 318.

69) B. Ya. VLADIMIRTSOV, *The Life of Chingis-Khan*, London 1930, 65. Otto WOLFF, *Geschichte der Mongolen oder Tataren, besonders ihres Vordringens nach Europa* Breslau 1872, 47. D'OHSSON I, 247 f.

ich nun auch noch dich bedrängen wollte in deiner Not, was würde dann der Himmel zu mir sagen" 70).

Der Erlass Tschingis-Chans, welcher von Dschebe in Nischapur veröffentlicht wurde, enthielt u.a. die Worte: „Der Himmel hat mir die Herrschaft über die Erde gegeben vom Orient bis zum Okzident 71).

Die Kriegserklärung der Mongolen an die russischen Fürsten vor der Schlacht an der Kalka schloss mit den Worten: „Nun aber richte der Gott, welcher über alle Welt regieret, zwischen uns und euch" 72).

Das Schreiben, durch welches Hulagu die Fürsten Westasiens zur Unterwerfung aufforderte, endete: „Wenn du dich weigerst zu gehorchen, werde ich, nachdem ich mit Gottes Beistand das Schicksal dieses Volkes entschieden habe, auf dich mich stürzen" 73).

Im üblichen Ultimatum Hulagus an den Kalifen al-Mustasim stand u.a., dass Tschingis-Chan „auf Gottes Willen" mehrere mächtige Dynastien vernichtet habe. Das Ultimatum schloss mit den Worten: „Folge unserem Rate, wenn nicht, dann werden wir sehen, was der Wille Gottes ist." Die Gesandten des Kalifen, welche die abweisende Antwort an Hulagu überbracht hatten, wurden von ihm mit der Kriegserklärung zurückgeschickt, welche mit der gewöhnlichen Formel: „Gott hat die Herrschaft über die Erde an Tschingis-Chan und seine Nachkommen gegeben" anfang 74).

Der bei Raschid ud-Din überlieferte Brief Hulagus an den Mamelukensultan Kotuz hat offensichtlich auch mit den Worten „Möngke Tengri" („Le Dieu suprême") angefangen 75).

Vor dem entscheidenden Kampfe mit dem Reiche Kin betete Tschingis-Chan drei Tage und drei Nächte lang in seiner Jurte, während das ringsum stehende Volk wiederholt „Tengri! Tengri!" ausrief 76).

In seinem Religionsgespräch mit den mohammedanischen Geistlichen

70) F. E. A. KRAUSE, *Cingis Han: Die Geschichte seines Lebens nach chinesischen Reichsannalen* Heidelberg 1922 (Heidelberger Akten der von-Portheim-Stiftung, Nr. 2), 32 f.

71) WOLFF, *op. cit.* 79 f.; D'OHSSON I, 247 f.; JOS. HAMMER-PURGSTALL, *Geschichte der Goldenen Horde*. Pest 1840, 82

72) WOLFF, 107.

73) RASCHID-EDDIN, *Histoire des Mongols de la Perse*, trad. par M. QUATREMÈRE, I, Paris 1836, 150 f. D'OHSSON III, 139 f.; SPULER, *Die Mongolen in Iran*, 50.

74) RASCHID/QUATREMÈRE 250-259; D'OHSSON III, 215-219.

75) RASCHID/QUATREMÈRE 342 f.

76) VLADIMIRTSOV, *The Life of Chingis-Khan*, 91 f.

in Buchara äusserte sich Tschingis-Chan, dass er im allgemeinen die Glaubenslehre des Islams billige, jedoch die Vorschrift über die Wallfahrt nach Mekka nicht anerkennen wolle, da doch Gott überall anwesend wäre und die an ihn gerichteten Gebete, gleichwohl von welchem Ort sie ausgehen, ihn doch erreichten. Diese Erklärung dürfte auch als eine indirekte Bestätigung des engen Zusammenhangs, ja sogar Identität des Begriffes „Gott“ mit dem allumfassenden Himmel in der Vorstellung Tschingis-Chans dienen ⁷⁷⁾.

Ausser den bisher angeführten Beispielen, welche es bestätigen sollen, dass solche Ausdrücke wie: „Durch die Kraft“ oder „mit dem Schutz“ des Himmels bzw. Gottes, oder wie: „der Himmel (bzw. Gott) hat mir befohlen“, „der Himmel (bzw. Gott) richte zwischen uns“ und ähnliche bei den Mongolen damals stets gebräuchlich waren, sind einige indirekte und auch direkte Angaben vorhanden, die unzweideutig von einem Monotheismus der Mongolen sprechen.

Laut Deguignes und Pétis de la Croix, die sich bemüht haben, die einzelnen Artikel der Jassa Tschingis-Chans auf Grund verschiedener orientalischer Quellen zusammenzustellen, verlangte der erste Artikel dieser Jassa „den Glauben an einen Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde und den Herrn über alle Dinge“ ⁷⁸⁾. Zweifellos handelt es sich hier, genau so wie in den weiter unten angeführten Äusserungen des Erzbischofs Peter von Russland am Konzil von Lyon und im Berichte Plano Carpinis, um eine ungenaue, durch christliche Dogmatik beeinflusste Wiedergabe der Tatsache, dass der Glaube an den „Möngke Tengri“ wahrscheinlich tatsächlich in dem uns leider verlorengegangenen, unter dem Namen Jassa bekannten Kodex Tschingis-Chans ausdrücklich verlangt wurde.

Im Jahre 1223 erklärten die Gesandten, im Namen der mongolischen Befehlshaber, an die russischen Fürsten, dass die Mongolen keine feindseligen Absichten gegen die russischen Länder hätten. Die Russen sollten, statt gegen die Mongolen Krieg zu führen, zusammen mit ihnen gegen ihre alten Feinde, die Kumanen, sich wenden; „dieses umso mehr, als die Mongolen Monotheisten, während die Kumanen Götzendiener wären“ ⁷⁹⁾.

77) D'OHSSON I, 321.

78) H. DEGUIGNES, Allgemeine Geschichte der Hunnen und Turken...übers. von J. C. DÄHNERT, III, Greifswald 1769, 79.

79) WOLFF 106; D'OHSSON I, 342; HAMMER-PURGSTALL 87.

In seiner Charakteristik Gazans spricht Raschid ud-Din unzweideutig von den nicht islamisierten Mongolen als von Monotheisten: „... de vrais Mongols, qui étaient unitaires...” — im Gegensatz zu den „polythéistes”⁸⁰⁾.

In seiner Geschichte Ägyptens sagt Makrisi über die Mongolen: „ils n’avaient point de religion quoiqu’ils connussent un Dieu suprême”⁸¹⁾.

Rubruk berichtet, dass der Gross-Chan Möngke persönlich am 31. Mai 1254 zu ihm sagte: „Wir Mongolen glauben, dass nur ein Gott ist, in dem wir leben und in dem wir sterben, und auf ihn ist unser Herz gerichtet”⁸²⁾.

Bar Hebräus⁸³⁾, Haytonus⁸⁴⁾ und die georgische Chronik K’art’lis chovreba⁸⁵⁾ sprechen auch von dem Eingottglauben der Mongolen.

In der aus der Mitte des 13. Jahrhunderts stammenden „Chronica Major” des englischen Geschichtsschreibers Matthäus Parisiensis findet sich unter dem Jahre 1245 u.a. die folgende Nachricht über die Mongolen: „Praeterea frater Andreas et alius Praedicator nuper venerunt Lugdunum; quorum unus missus fuit elapso biennio a domino Papa ad regem Tartarorum... Item, requisitus frater de ipsorum cultu respondit quod credunt unum Deum esse et habent suas observantias, quarum nullus impune sit transgressor”⁸⁶⁾.

In der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in England verfassten Chronik „Annales Monasterii de Burton” ist unter dem Jahre 1245 der folgende Bericht vorzufinden: „Inter caeteros mundi praelatos venit ad consilium apud Lugdunum archiepiscopus Ruthenus, nomine Petrus, qui, prout quidam asserebant de consilio venientes, neque Latinam neque Graecam neque Hebraicam linguam novit, et tamen per interpretem peroptime coram domino Papa exponuit evangelium.... Requisitus Petrus archiepiscopus de Russia super factis Tartarorum..., De modo credendi respondit:

80) D’OHSSON IV, 354 f.

81) MAKRISI, *Histoire d’Égypte*, trad. E. BLOCHET, Paris 1908, 331

82) Vgl. W. von RUBRUK, *Reisen zu den Mongolen 1253-1255*, übersetzt u. erläutert von Fr. RISCH, Leipzig 1934, 275.

83) BAR-HEBRAEUS, ed. P. BEDJAN, Paris 1890, 412; B. SPULER, *Die Mongolen in Iran*, Leipzig 1939, 168, Anm. 2

84) HAYTON, *La flor des estoires de la terre d’Orient (Recueil des histoires des Croisades... II)*, Paris 1906, 337.

85) Vgl. B. SPULER, *op. cit.*, 168, bes. Anm. 2.

86) Matthaei Parisiensis *Chronica Major (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, Nr. 67), ed. H. R. LUARD, VI (Add.), London 1882, 113 f.

Quod unum dominatorem mundi credunt; unde cum legationem emitterunt ad Ruthenos mandaverunt in haec verba: „Deus et filius ejus in caelis, Chyrchan in terris”...; De ritu colendi respondit,

Quod quotlibet mane manus ad caelum levant. Comedentes, primum moysellum⁸⁷⁾ in aera faciunt⁽⁸⁸⁾. Bibentes, prius partem in terram fundunt, in veneratione Creatoris...”⁸⁹⁾.

Eine unter dem Jahre 1244 angeführte Stelle aus der obenerwähnten „Chronica Major” von Matthäus Parisiensis spricht auch von demselben Erzbischof Peter von Russland, über welchen aber sonst keine einzige andere Geschichtsquelle irgendwelche Nachricht gibt⁹⁰⁾: „Petrus archiepiscopus Russiae fugiens a facie tartarorum de vita eorum requisitus, haec ait. ... archiepiscopus de Russcia, Petrus nomine, vir ut aestimari potuit, honestus, spiritualis et fide dignus, a Tartaris exterminatus, ut archiepiscopatu suo, immo ab ipso (regno) fugiens et effugatus, ad partes se transtulit cisalpinas, consilium et auxilium et de sua tribulatione consolationem adepturus, si sibi, dante Deo, ecclesia Romana et principum clemens forte gratia subveniret. Requisitus igitur de conversatione ipsorum Tartarorum quam expertus est, inquisitoribus sic respondit... De modo credendi requisitus, respondit, quod unum dominatorum mundi credunt, et cum legationem mitterunt ad Ruthenos, mandaverunt in haec verba: „Deus, et filius ejus in caelis, et Chiarchan in terris”... De ritu autem et superstitione eorum ait: „Quolibet mane manus ad coelum levant, Creatorem adorantes. Comedentes vero, primum morsellum in aera jaciunt; bibentes, prius partem in terram fundunt, in veneratione Creatoris”⁹¹⁾.

Was den Satz „Deus, et filius ejus in caelis, et Chiarchan in terris” anbetrifft, welcher nach Erklärung des Erzbischofs Peter in dem von den mongolischen Gesandten an die russischen Fürsten überbrachten Schreiben enthalten war, so handelt es sich hier sicher um dieselbe übliche Formel, die offensichtlich in allen Unterwerfungsforderungen und auch sonstigen diplomatischen Urkunden der mongolischen Herr-

87) scil. *morsellum*

88) scil. *jaciunt*

89) Burton Annales, ed. H. R. LUARD (*Rerum Brit. Script.*, nr. 36) London 1864, 271-273.

90) Vgl. SPULER *op. cit.* 479, Anm. I.

91) Matth. Paris. IV 366 ff.

scher vorkam, jedoch von einzelnen Übersetzern verschieden und auch falsch in die lateinische Sprache übersetzt wurde: „Chiarchan“ bzw. „Chyrchan“ ist offensichtlich eine falsche Wiedergabe von Tschingis-Chan; der Satz sollte richtig etwa „Deus in caelis et filius ejus Chingischan in terris“ lauten. Wir trafen diesen Satz schon im Dekret Gūjūks ⁹²⁾; man findet ihn auch im Briefe Möngkes an Ludwig IX. den Heiligen ⁹³⁾. Über die Bedeutung dieses Satzes wird noch weiter unten die Rede sein ⁹⁴⁾.

Plano Carpini sagt in seiner „*Historia Mongolorum*“: „Sie glauben an einen Gott, den Schöpfer der ganzen sichtbaren und unsichtbaren Welt, auch glauben sie, dass alles Gute und alle Strafgerichte von ihm herrühren“ ⁹⁵⁾.

Was die Worte des Erzbischofs Peter und besonders die von Plano Carpini anbetrifft, so scheint sich in ihnen die gewöhnliche Denkweise eines mittelalterlichen christlichen Theologen widerzuspiegeln. Plano Carpinis Worte sind ganz offensichtlich von dem Satze des nizänischen Glaubensbekenntnisses beeinflusst. Wahrscheinlich schien es ihm selbstverständlich, dass, wenn die Mongolen an einen Gott glaubten, dieser Gott natürlich auch „der Schöpfer alles, was zu sehen und was nicht zu sehen ist“ sein sollte.

So erklärt es sich auch, dass Erzbischof Peter vom Erheben der Hände, bzw. von den Libationen zu Ehren des „Schöpfers“ spricht.

Auch der oben angeführte, aus der Mitte des 18. Jahrhunderts stammende Bericht über den ersten Artikel der Jassa Tschingis Chans ist offensichtlich von einer ähnlichen persönlichen Anschauung Deguignes beeinflusst ⁹⁶⁾.

Tatsächlich gibt es aber keine Nachrichten darüber, dass in der Religion der alten Mongolen dem Himmel als Gottheit etwa die Eigenschaft des Schöpfers zugeschrieben wurde. Die Haupteigenschaft des Himmels als Gottheit war allein die Ewigkeit. Entweder wurde die Frage von der Schöpfung des Weltalls im alten Glauben der Mongolen überhaupt nicht gestellt, oder diese Frage blieb unbeantwortet. Jedenfalls ist dieser Punkt für uns ganz ungeklärt geblieben.

92) S. oben S. 200-201.

93) ebda.

94) s. unten S. 211.

95) CARPINI-RISCH 62.

96) Vgl. oben S. 203.

Es wird auch wohl kaum jemals festgestellt werden können, ob der Glaube an den Tengri, in der Form, wie wir ihn zu der von uns behandelten Zeit bei den Mongolen vorfinden, etwa in einem noch älteren Urberglauben wurzelt oder aber die Wurzel dieses Glaubens in einem uralten Dynamismus liegt. In den religiösen Vorstellungen der Mongolen im 12.-13. Jahrhundert entbehrte jedenfalls der Himmel der etwaigen Eigenschaften eines Urhebers, ausser eben allein der Ewigkeit. Andererseits war in den Augen der Mongolen dieser Himmel zweifellos Träger einer verborgenen Urkraft. Trotzdem kann man diese religiösen Anschauungen keinesfalls einfach in die Klasse des Mana-Glaubens einreihen, da eben die dem Himmel innewohnende Urkraft als eine absolute Macht empfunden wurde und der Himmel als Gottheit deshalb nicht mit irgendwelchen anderen Mana-geladenen Gegenständen — auch nicht mit den übrigen Naturelementen — auf eine Stufe gestellt werden kann.

In den neueren burjätischen schamanistischen Handschriften wird „Möngke Tengri,“ „der Ewige Himmel“ als „selbst entstanden“ genannt. „Köke Möngke Tengri“ ist entstanden „ohne sich zu zeigen, ohne seine Füße und Hände zu zeigen“⁹⁷⁾. Manchmal wird jedoch von dem Himmel, wenn auch auf indirekte, negative Weise, als von dem Schöpfer gesprochen. So findet sich in einer schamanistischen Handschrift des Instituts für Orientkunde zu Leningrad (frühere Žamzarano-Sammlung) u.a. ein folgendes Gebet:

„emüne egüdedü

erketü möngke tengri-ijn egüdüksen ügei

ebesüben Erketü-tengri-jughan dschalbarin mürgümüi,“

d.h.: „vor der südlichen Tür bete ich und verbeuge ich mich vor meinem selbst entstandenen, vom allmächtigen Ewigen Himmel **n i c h t g e s c h a f f e n e n** Erketü-Tengri“⁹⁸⁾. Aus diesen Worten könnte man schliessen, dass im neueren Schamanismus die anderen Kreaturen, ausser dem Erketü-Tengri, doch als vom Himmel geschaffen betrachtet werden.

Im neueren schamanistischen Pantheon der Burjäten wird der „Köke Möngke Tengri,“ „der Blaue Ewige Himmel“ als höchste Gottheit

97) N. N. POPPE, *Opisanie mongol'skich „šamanskich“, rukopisej Instituta Vostokovedenija*, in *Zapiski Instituta Vostokovedijna Akademii Nauk*, I, 182 u. 185.

98) ebda 160.

unter den anderen (die auch „Tengri“ mit Zusatz eines entsprechenden Eigennamens genannt werden) betrachtet ⁹⁹⁾ und u.a. „Dagedü Köke Chan Möngke Tengri“ d.h. „Allerhöchster, Blauer, Fürstlicher, Ewiger Himmel“ genannt ¹⁰⁰⁾.

Jedoch kann das Material, das die Erforschung des neueren Schamanismus liefert, bei diesen unseren Ueberlegungen nur einen sehr bedingten Wert haben, da dieser Schamanismus — auch in den Fällen, wo er nicht in den Bereich des Lamaismus gehört — doch im stärksten Masse vom Lamaismus mit seinem ungeheuer reichen Pantheon beeinflusst ist. So wird in einer anderen schamanistischen Handschrift aus derselben Sammlung der „Möngke Tengri“ zwar auch an die erste Stelle vor die anderen schamanistischen Gottheiten gestellt, jedoch mit einer anderen Gottheit der schamanistischen Burjäten, dem Dschajaghatschi-Tengri verschmolzen und „Köke Möngke Tengri Chamugh-un Chan Dschajaghatschi minu“ d.h. „Blauer Ewiger Himmel, Aller Herr, mein Schicksalslenker“ genannt ¹⁰¹⁾.

Auch noch in anderen burjätischen schamanistischen Handschriften wird der Dschajaghatschi-Tengri stets mit dem Köke Möngke Tengri identifiziert ¹⁰²⁾.

Zum Schluss soll noch etwas über die kultische Verehrung des Himmels als Gottheit gesagt werden. Die Nachrichten, die wir über diese Frage besitzen, sind sehr dürftig, ja zum Teil widersprechend, so dass man offen eingestehen muss, dass es nicht möglich ist, ein klares Bild über die äussere Gestaltung des Kultus des Tengri in der altmongolischen Religion zu geben.

Plano Carpini sagt im Anschluss an seine Worte über den Eingottglauben der Mongolen, die bereits oben angeführt wurden ¹⁰³⁾: „Doch verehren sie ihn“ (d.h. Gott) „weder mit Gebeten noch mit Lobgesängen, noch mit irgendwelchen anderen religiösen Ceremonien“ ¹⁰⁴⁾.

Makrisis Worte: „Ils n'avaient point de religion, quoiqu'ils connaissent un Dieu suprême“ ¹⁰⁵⁾ könnten so verstanden werden, dass ein

⁹⁹⁾ ebda 161 u. 163.

¹⁰⁰⁾ ebda 162.

¹⁰¹⁾ ebda 163.

¹⁰²⁾ ebda 165.

¹⁰³⁾ S. oben S. 206.

¹⁰⁴⁾ CARPINI-RISCH 62.

¹⁰⁵⁾ vgl. oben S. 204.

richtiger Kultus des Tengri bei den Mongolen so gut wie gar nicht vorhanden war.

Dagegen berichtet Marco Polo über die Mongolen: „This is the fashion of their religion. They say there is a Most High God of Heaven, whom they worship daily with thurible and incense, but they pray to Him only for health of mind and body“¹⁰⁶). Es ist unklar, ob diese Nachricht Marco Polos über die angebliche Verehrung des Himmels bei den Mongolen durch Weihrauch sich nicht etwa durch eine Verwechslung mit dem chinesischen Ritual erklären lässt. Andererseits scheint das Räuchern, z.b. mit Wachholderrauch, zu kultischen Zwecken bei den Mongolen von jeher gebräuchlich gewesen zu sein¹⁰⁷).

Unter den spärlichen Berichten, die wir über die kultische Verehrung des Tengri besitzen, ist vor allem die unklare Erzählung des Erzbischofs Peter von Russland am Konzil von Lyon zu erwähnen, und zwar, dass die Mongolen jeden Morgen durch Erheben der Hände zum Himmel Gott anbeteten; auch könnte vielleicht die Libation vor dem Trinken und dass das erste Stück der Speise vor dem Essen in die Luft geworfen wurde¹⁰⁸), als Opfer an den Himmel angesehen werden.

Man kann mit ziemlicher Gewissheit annehmen, dass es ursprünglich keine Darstellungen des Tengri gab, welchen eine kultische Verehrung gebührte, zumal eine gewisse Personifizierung des Himmels erst eine viel spätere, vom Lamaismus bewirkte Erscheinung ist.

Wir besitzen einige Nachrichten darüber, dass ein Gebet an den Himmel besonders auf dem Gipfel eines hohen Berges in Einsamkeit verrichtet wurde und zwar mit den bei den Mongolen üblichen Unterwürfigkeitsbezeugungen d.h. durch Ueberwerfen des Gürtels über den Hals und durch neunmalige Kniebeugung oder Prostration. Dasselbe wird auch mehrmals über Tschingis-Chan bezeugt, so z.B., über sein Gebet vor dem Kriege mit dem Reiche Kin und vor dem Feldzuge gegen das Chwaresmisch Reich¹⁰⁹).

Eine von D'Ohsson wiedergegebene moslemische Quelle („Tarikh-

106) YULE, *Marco Polo*, 256 f.

107) vgl. z. B. unten S. 226.

108) s. oben S. 205.

109) C. D'OHSSON, *Histoire des Mongoles* (4 voll. Haag-Amsterdam, 1834-35), I, 123 f. u. 207; VLADIMIRTSOV, *The Life of Chingis-Khan*, 93 u. 118

Djihanguschai'') sagt, indem sie über den Kampf Batus gegen die Ungarn erzählt: „Lorsque les deux armées furent proches l'une de l'autre, Batou monta sur une hauteur, ou il demeura un jour et une nuit sans parler à personne, implorant la protection divine" ¹¹⁰⁾.

Ferner berichtet Raschid ud-Din über die Schlacht Batus mit den Polen fast mit denselben Worten: „Lorsque les deux armées furent en présence, Batou, à l'exemple de son aïeul Tschinguiz-khan, monta sur une hauteur, où il passa en prière un jour et une nuit" ¹¹¹⁾.

Obwohl Marco Polo berichtet, dass Gebete um geistige und körperliche Gesundheit bei den Mongolen an den „Gott des Himmels" anscheinend allgemein verrichtet wurden, und obwohl Erzbischof Peter von Russland von alltäglichen Speise- und Trankopfern an den „Schöpfer" spricht, erscheint es doch sehr wahrscheinlich, dass es in erster Reihe der Herrscher selbst und vielleicht auch noch der oberste Kam waren, die sich an den Himmel mit ihren Gebeten wendeten, während das kultische Leben der breiten Masse des Volkes mehr auf den Verkehr mit der niederen Geisterwelt gerichtet war. Einerseits kann man darin eine gewisse Parallele mit den Vorschriften der chinesischen Staatsreligion sehen, nach welchen nur der Kaiser allein berechtigt ist, ein Opfer an den Himmel zu verrichten; andererseits ist diese Tatsache ein offensichtliches Beispiel dafür, dass im Kulturkreis der viehzüchtenden Steppennomaden die zu diesem Kulturkreis gehörenden Eroberer- und Herrschervölker ihre hierarchischen Vorstellungen auch auf das religiöse Gebiet ausdehnten. So erklärte im Jahre 1206 der oberste Kam Gökdschu vor dem gesamten versammelten Volke, dass er unmittelbar den Willen des Ewigen Blauen Himmels vernommen hatte, nach welchem Temudschin zum Herrscher des ganzen Volkes der Mongolen erhoben werden sollte. Darauf vollzog sich auch die Thronbesteigung Temudschins, welcher dabei den Namen Tschingis-Chan annahm.

Leider, wie gesagt, sind die uns zur Verfügung stehenden Nachrichten über die kultische Verehrung des Tengri so spärlich, dass jede weitere Behandlung dieser Frage eher eine Aufstellung blosser Vermutungen als eine auf Tatsachen begründete Forschungsarbeit wäre.

¹¹⁰⁾ D'OHSSON, *op. c.* II, 620.

¹¹¹⁾ Zitiert nach der Übersetzung von D'OHSSON, II 622; RASCHID-QUATREMÈRE, 92, Anm. 14.

B. DER KULTUS TSCHINGIS-CHANS UND DIE AUS IHM ENTSTANDENE
VEREHRUNG DES HERRSCHERS

Paul Pelliot möchte beweisen, dass die Anfangsworte des Dekrets des Gross-Chans Gūjūk, welches zusammen mit dem Briefe Baidschus an den Papst Innozenz IV. vom Dominikaner Ascelin überbracht wurde, sowie der Anfang des Briefes Möngkes an Ludwig IX. den Heiligen, nichts anderes als eine nicht ganz eiwandfrei gelungene lateinische Uebersetzung der mongolischen Formel „Möngke Tengri-ijn kütschündür, jeke suu dschali-ijn-dur“ darstellt ¹¹²⁾.

Was den ersten Teil dieser Formel anbetrifft, so ist es ohne weiteres klar, dass die Worte „Per praeceptum Dei vivi“, bzw. „Praeceptum eterni Dei est“, sich auf diesen ersten Teil beziehen. Pelliot stellt aber die Hypothese auf, dass der zweite Teil der Anfangsformel, „jeke suu dschali-ijn-dur“, „durch der grossen Majestät und Macht Gnade“, sich nicht etwa unmittelbar auf die Majestät und Macht des Himmels bezieht, sondern auf die durch die Kraft des Himmels an Tschingis-Chan als Stifter der mongolischen Herrscherdynastie verliehene Majestät und Macht. Auf Grund dieser Majestät und Macht Tschingis-Chans erteilt stets der jeweils regierende Herrscher seine Befehle. Paul Pelliot meint, dass diese Auffassung den Mongolen damals selbstverständlich erschien, obzwar der Name Tschingis-Chans im mongolischen Wortlaute gar nicht erwähnt wurde. Die Dolmetscher und Sekretäre aber hätten, um den Abendländern den richtigen Sinn der Formel wiederzugeben, nach Pelliot, das kurze „jeke suu dschali-ijn-dur“ mit dem langen Satz übersetzt: „Chingischan filius Dei dulcis et venerabile dicit quia Deus excelsus super omnia. Ipse Deus immortalis et super terram Chingischan solus dominus“, bzw. bei Plano Carpini: „In caelo non est nisi unus Deus eternus, super terram non sit nisi unus dominus Chingis-chan“ ¹¹³⁾.

Alle diese Ueberlegungen Pelliots sollten sich natürlich auch auf den vom „Erzbischof Peter von Russland“ in Lyon in entarteter Form überlieferten Satz aus dem mongolischen Schreiben an die russischen Fürsten „Deus, et filius ejus in caelis, et Chiarchan in terris“ ¹¹⁴⁾ in vollem Masse beziehen.

¹¹²⁾ S. oben S. 197.

¹¹³⁾ Vgl. PELLIOU, *Les Mongoles et la Papauté*, I. cit. 316-320.

¹¹⁴⁾ Vgl. oben S. 205.

Zweifellos spricht vieles für die Richtigkeit dieser Hypothese Pellis, trotzdem bleibt sie doch nur eine Hypothese.

Gleichwohl bleibt die Tatsache bestehen, dass nach der Auffassung der Mongolen der Herrscher Träger einer besonderen ihm vom Himmel durch den Stifter der Dynastie Tschingis-Chan verliehenen Kraft „suu“ war. Als solcher wird er selbst „suutu“ genannt. Dieses „suu“, welches I. J. Schmidt als „die den grossen Monarchen innewohnende Emanation der Gottheit“ ¹¹⁵⁾, Banzarow als „Ehrfurcht und Schrecken einflössende Grösse“ oder einfach als „Majestät“ übersetzt ¹¹⁶⁾, gibt dem mongolischen Herrscher, als Nachfolger Tschingis-Chans, das besondere Recht, die besondere Fähigkeit und Kraft, über die Völker der Erde zu regieren.

Die Prinzessinnen aus dem „goldenen Geschlecht“ Tschingis-Chans werden „suutai“ genannt ¹¹⁷⁾.

In der heutigen mongolischen Umgangssprache bedeutet „suu“ soviel wie „Genialität“ ¹¹⁸⁾.

Dieser Glaube, dass der Blaue Ewige Himmel der ausgewählten Sippe Bordschigen und ihrem Sprössling Tschingis-Chan die Herrschaft über die ganze Erde gegeben hat, ist von schicksalhafter Tragweite geworden.

Tschingis-Chan wurde heroisiert, es entstanden Mythen, welche die Herkunft des Stifters der Sippe Bordschigen vom Himmel selbst ableiteten. Die „Geheime Geschichte der Mongolen“ beginnt mit den Worten: „Der Urahn Cinggis Han's war ein vom hohen Himmel erzeugter, schicksalerkerener grauer Wolf“ ¹¹⁹⁾. Die Urmutter der Sippe Bordschigen Alung Goa war „auf reine Weise geboren“ und ihr Sohn Budantsar ist auch vom personifizierten himmlischen Glanz gezeugt worden ¹²⁰⁾. Deshalb vielleicht wurde die von Budantsar gegründete Sippe Bordschigen „Altan uruk“, d.h. „goldenes Geschlecht“ genannt ¹²¹⁾.

¹¹⁵⁾ Vgl. I. J. SCHMIDT-SSANANG SSETSEN, 379.

¹¹⁶⁾ Vgl. BAZAROV, *Erklärung*, 130.

¹¹⁷⁾ I. J. SCHMIDT, ebda, 387 u. 403. ¹¹⁸⁾ BLEICHSTEINER, *Wörterbuch* 84.

¹¹⁹⁾ HAENISCH, *Die Geheime Geschichte der Mongolen*, I.

¹²⁰⁾ „Eines Nachts schlief sie im Zelte und träumte, dass ein weisser Glanz vom Himmel durch das Fenster eindrang, sich plötzlich in einen göttlichen Menschen von Goldfarbe verwandelte, der eilends herzukam und sich in ihr Bett niederlegte. A-Lan wachte erstaunt auf, wurde in der Folge schwanger und gebar einen Sohn“ (KRAUSE, *op. cit.*, 8).

¹²¹⁾ VLADIMIRTSOV, *Obščestvennyj stroj mongolov*, 99, Anm. 4.

Schon von Anfang her erweist der Himmel seinem Sprössling seine besondere Gunst. Ein aus dem Himmel herabgeflogener Falke verschafft dem Budantsar Nahrung. Der Himmel spendet seinen Segen — den Regen, auch aus wolkenlosem Himmel, überall, wohin sich Budantsar begibt ¹²²).

Der „Tengri-Vater“ gibt dem von den Taidschigods verfolgten Temudschin seine Warnungszeichen vor der ihm drohenden Gefahr ¹²³). Als der junge Temudschin, nachdem es ihm nur sein nacktes Leben zu retten gelungen war, in tödlicher Gefahr Zuflucht sucht, findet er Schutz und Hilfe bei Torghon Schara nur deshalb, weil er ein Bordschigen, d.h. ein „Tengri-Sprössling“ ist ¹²⁴).

Alle Nachfolger Tschingis-Chans regierten „durch die Kraft des Ewigen Himmels, durch der grossen Majestät und Macht Gnade.“

Diese besondere Gunst des Himmels wurde u.a. durch die Erzählungen über die anlässlich der Thronbesteigung Tschingis-Chans geschehenen Wunder bestätigt: Die Stimme eines vom Ewigen Blauen Himmel niedergeflogenen Vogels hat dem Herrscher seinen Namen „Tschingis“ gegeben. Er erhielt offensichtlich auf Befehl des Himmels auf wunderbare Weise ein grosses Staatssiegel aus Jaspis ¹²⁵), und die Siegel und Paisas der Nachfolger Tschingis-Chans trugen in der Folge den Hinweis auf diese „Kraft des Ewigen Himmels“, auf „die grosse Majestät und Macht“ des vom Himmel eingesetzten Stifters der Dynastie ¹²⁶).

Nach seiner durch diese Wunder begleiteten Thronbesteigung verleiht der Herrscher seinem treuen Volke den Ehrentitel „Himmelblaue Mongolen“ ¹²⁷). Dieses vom Himmel besonders ausgezeichnete Volk soll dann über die ganzen übrigen Völker der Erde herrschen.

Ssanang Ssetsen überliefert, trotz seiner buddhistischen Einstellung, in seinem Werke so manche alte mongolische Sage. Diese Sagen legen Tschingis-Chan selbst Worte in den Mund, die es bezeugen sollen, dass der Stifter der Dynastie seiner himmlischen Abstammung wohl bewusst gewesen ist: „Der Tegri, mein Vater, sei mir Zeuge!“ sagt Tschingis-Chan in einem Schwur ¹²⁷). Auf einer anderen Stelle werden

122) I. J. SCHMIDT-SSANANG SSETSEN, 61.

123) ebda, 67.

124) ebda, 67.

125) ebda, 71.

126) Vgl. oben S. 197-198.

127) Vgl. I. J. SCHMIDT, *op. cit.* 85; I. J. SCHMIDT-SSANANG SSETSEN, 71.

dem grossen Eroberer folgende Worte zugeschrieben: „Auf den Befehl des Tegri, meines Vaters, habe ich gelobt, die zwölf Fürsten des Menschengeschlechts zu unterjochen, und durch Friede und Recht allgemeine Glückseligkeit zu verbreiten. Tegri, mein Vater! du magst über jene stolzen Worte entscheiden!“¹²⁸⁾.

Freilich wird auf manchen anderen Stellen bei Ssanang Ssetsen der Tengri personifiziert und mit dem höchsten Gott des lamaistischen Pantheons Chormusta-Tengri identifiziert: „Nach diesen Begebenheiten sprach der Herrscher: „Dem Befehle des obersten Königes der Tegri Chormusda, meines Vaters gemäss, habe ich die zwölf grossen Könige des Erdbodens meiner Herrschaft unterworfen“¹²⁹⁾.

Auch die Umgebung Tschingis-Chans war, laut alten von Ssanang Ssetsen überlieferten Sagen, der himmlischen Herkunft des Herrschers bewusst. Es entstand die Erzählung, dass der Himmel durch die Herabsendung eines Jaspisbechers voll himmlischen Trankes Tschingis-Chan auch seinen eigenen Brüdern gegenüber besonders ausgezeichnet hatte¹³⁰⁾. Der Zweck dieser Erzählung war offensichtlich, das dynastische Gefühl, den Gehorsam dem Gross-Chan gegenüber unter den Tschingisiden zu begründen und zu befestigen.

Sämtliche Briefe der Nachfolger Tschingis-Chans geben dieser unerschütterlichen Ueberzeugung Ausdruck, dass der mongolische Gross-Chan bzw. die von ihm bestätigten Herrscher der Teilreiche vom Himmel dazu bestimmt sind, über alle Völker der Erde zu herrschen, wie es schon Tschingis-Chan selbst in seiner Ansprache an das versammelte Volk nach seiner Thronbesteigung erklärt hatte¹³¹⁾.

Nach einem trefflichen Ausdruck Banzarovs wurde das Verhältnis der mongolischen Chane zu ihren Untertanen nicht ander als das des Himmels zum übrigen Weltall gedacht¹³²⁾.

Deshalb hatte, nach der Ansicht der mongolischen Herrscher, das gesamte Menschengeschlecht ihnen untertan zu sein.

128) ebda 91: mit den „stolzen Worten“ meinte Tschingis-Chan die abweisende Antwort des Ambaghai Chaghan der Sardaktschin auf die Unterwerfungsforderung Tschingis-Chans.

129) I. J. SCHMIDT, *op. cit.*, 59.

130) ebda, 83.

131) VLADIMIRTSOV, *The Life of Chingis-Khan*, 65; WOLFF 47; D'OHSSON I, 98 f.

132) BANZAROV, *Erklärung ...*, 130.

Städte und Länder, welche den mongolischen Heeren Widerstand leisteten, wurden deshalb auf grausamste Weise bestraft.

Einzelne Briefe mongolischer Herrscher, sowie Berichte der Geschichtsschreiber bringen deutlich diesen absoluten Anspruch auf die Herrschaft über alle Völker der Erde zum Ausdruck. Es sei hier besonders auf den Brief Baitschus an den Papst Innozenz IV., sowie auf das diesem Briefe beigefügte Dekret des Gross-Chans Gүjүk hingewiesen ¹³³).

Der oben schon behandelte ¹³⁴) Brief Gүjүks an Papst Innozenz IV., der von Plano Carpini überbracht wurde, ist in dieser Hinsicht besonders charakteristisch. Ausser den oben besprochenen türkisch geschriebenen ersten Zeilen ist im weiteren persischen Text offensichtlich das „Tengri“ bzw. „Möngke Tengri“ überall mit „Khudai“ bzw. „Khudai Qadim“ wiedergegeben. Dieser Brief lautet in der französischen Uebersetzung von Paul Pelliot, welcher das „Khudai Qadim“ mit „Dieu Eternel“ übersetzt, in Auszügen: „Dans la force du Ciel éternel, (nous) le Khan océanique ¹³⁵) du grand peuple tout entier; notre ordre:... vous nous avez envoyé une requête de soumission, que nous avons entendue de vos ambassadeurs ¹³⁶). Et si vous agissez selon vos propres paroles, toi qui es le grand pape, avec les rois, venez ensemble en personne pour nous rendre hommage, et nous vous ferons entendre... les ordres (résultant) du yasa. ... Vous m'avez envoyé ces paroles: „Vous avez pris tous les territoires des Maĵar et des Kiristan ¹³⁷) ... Dites nous, quelle était la faute de ceux-là?“. Ces tiennes paroles, nous ne les avons pas comprises. ... L'ordre de Dieu ¹³⁸), Cingiz khan et le Qa'an ¹³⁹) l'ont envoyé tous deux pour le faire en-

¹³³) s. oben S. 200.

¹³⁴) s. oben S. 196-197.

¹³⁵) Der Ausdruck „dalai-in chan“, d.h. „Meeres-Chan“, befindet sich auch auf dem Staatssiegel Gүjүks. Offensichtlich wird damit darauf hingewiesen, dass die Macht des mongolischen Gross-Chans sich über die ganze Erde, bis zu den Ufern des nach den damaligen kosmologischen Vorstellungen der Mongolen sie umgebenden Weltozeans, erstreckt. Vgl. PELLIOU, *Revue de l'Ot. Chrét.*, III, 25.

¹³⁶) Der päpstliche „Mahnungsbrief“ an Gүjүk wurde von den Mongolen offensichtlich vollkommen falsch verstanden.

¹³⁷) „Kiristan“ soviel wie Christen. Vgl. PELLIOU, *Les Mongoles et la Papauté*, 21 Anm. 2.

¹³⁸) Damit ist die übliche ultimative Unterwerfungsforderung gemeint.

¹³⁹) Unter diesem „Qa'an“ ist der Nachfolger Tschingis-Chans und Vater Gүjүks Ugedei gemeint. Vgl. PELLIOU, *Les Mongoles et la Papauté*, 21 Anm. 4.

tendre. Mais à l'ordre de Dieu (ces gens) n'ont pas cru. Ceux-là dont tu parles ont même... tué nos envoyés-ambassadeurs ¹⁴⁰⁾. Dans ces territoires, les hommes (c'est le) Dieu éternel qui les a tués et anéantis. Sauf par l'ordre de Dieu, quelqu'un, par sa seule forse, comment tuerait-il, comment prendrait-il? Et si tu dis: „Je suis chrétien; j'adore Dieu...“, comment sais-tu qui Dieu absout et en faveur de qui il octroie la miséricorde, comment le sais-tu pour que tu prononces de telles paroles? Dans la force de Dieu, depuis le soleil levant jusqu'à son occident, tous les territoires nous ont été octroyés. Sauf par l'ordre de Dieu, comment quelqu'un pourrait-il rien faire? A présent, vous devez dire d'un coeur sincère: „Nous serons (vos) sujets; nous (vous) donnerons notre force.“ Toi en personne, à la tête des rois, tous ensemble, sans exception, venez nous offrir service et hommage. A ce moment-là nous connaissons votre soumission. Et si vous n'observez pas l'ordre de Dieu et contrevenez à nos ordres, nous vous saurons (nos) ennemis” ¹⁴¹⁾.

Der Schluss des Briefes Möngkes an Ludwig IX. den Heiligen, dessen Anfang oben bereits angeführt wurde ¹⁴²⁾, lautet: „Es ist des ewigen Gottes Gebot, das wir Euch hiemit zur Kenntnis haben kommen lassen. Wenn Ihr, nachdem es gehört und ihm Glauben geschenkt haben werdet, gewillt seid, uns zu gehorchen, so schickt Gesandte von Euch an uns, und sodann werden wir vergewissert sein, ob Ihr Krieg oder aber Frieden mit uns haben wollt. Wenn durch die Kraft des ewigen Gottes die ganze Welt vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang einmütig sein wird in Friede und Freude, alsdann wird offenbar werden, welche Absichten wir bei unserem Tun haben. Wenn Ihr das Gebot des ewigen Gottes gehört und verstanden haben werdet und doch nicht darauf achten noch ihm glauben wollt, indem Ihr sagt: „Unser Land ist weit entfernt, unsere Berge sind eine starke Schutzwehr und unser Meer ist gross“, und wenn Ihr im Vertrauen darauf einen Krieg gegen uns unternehmen würdet, was können dann wir wissen (wie es Euch ergehen wird)? Er, der, was schwierig war,

140) Gemeint ist offensichtlich die Ermordung der mongolischen Gesandten auf Befehl der russischen Fürsten vor der Schlacht an der Kalka. In den Augen der Mongolen, auch noch zu Zeiten Gūjūks, waren anscheinend alle westlichen Völker — Russen, Polen, Ungarn u.a.m. — eins. Sie sind in diesem Briefe alle zusammen unter dem Namen „Kiristan“ (s. oben Anm. 137) zusammengefasst

141) PELLIOU, *Les Mongoles et la Papauté*, l. cit., p. 18-23.

142) s. oben S. 201.

leicht gemacht, und was entfernt war, nahe, der ewige Gott, er weiss es" 143).

Die ultimativen Schreiben Hulagus an die Fürsten Westasiens 144), sowie später an den Kalifen al-Musta'sim 145) und an den Mameluken sultan Kotuz 146) bringen auch in genügend deutlicher Weise den auf dem Entschluss des Himmels begründeten Anspruch auf die Weltherrschaft der Tschingisiden zum Ausdruck.

Dieser Glaube und die Ueberzeugung von dem auf dem Willen des Himmels begründeten Recht begeisterte seinerzeit schon die mongolischen Heere Tschingis-Chans zu immer neuen Eroberungen.

Die besondere Stellung des mongolischen Herrschers, der im Auftrage des Himmels über die Völker der Erde regiert, war schon zur Zeit der ersten Tschingisiden durch besondere Ehrenbezeugung auch äusserlich bestätigt. Rubruk erzählt von seiner ersten Audienz bei Batu, kurz nachdem er mit seinen Gefährten in das Zeltlager desselben eintraf: „Darauf wurden wir bis in die Mitte des Zeltes geführt, ohne dass man von uns verlangte, dass wir zur Bezeugung unserer Ehrerbietung die Kniee beugten, wie das sonst Gesandte zu tun pflegen 147) ... Endlich forderte er mich auf, zu reden, worauf unser Führer uns gebot, die Kniee zu beugen und zu sprechen. Ich beugte, da es doch bloss einem Menschen galt, nur das eine Knie. Da nickte er (der Führer) mir zu, ich sollte beide Kniee beugen. Das tat ich denn auch, da ich keinen Streit darüber anfangen wollte. Dann liess er mich reden" 148).

Rubruk erzählt ferner, dass Möngke in Karakorum einen schönen Palast besass. In diesem Palast wurden zweimal jährlich prunkvolle Feste veranstaltet. „Der Chan sitzt am nördlichen Ende auf einem erhöhten Platze, so dass er von allen gesehen werden kann. Zwei Stufen

143) RUBRIK-RISCH, 295.

144) RASCHID-QUATREMÈRE, 150 f.; D'OHSSON III, 139; SPULER, *Die Mongolen in Iran*, 50.

145) RASCHID-QUATREMÈRE 250-259; D'OHSSON III, 215-219.

146) RASCHID-QUATREMÈRE, 342 f.

147) RUBRIK-RISCH, 124 f. Anlässlich der Audienz RUBRUKS bei dem angeblich christlichen Sohn Batus, Sartak, wurde verlangt, dass nur der Dolmetscher und der Kleriker, nicht aber die Priester im Ornat selbst, dreimal die Kniee beugen sollten. (Ebda 104 f.)

148) ebda, 125 f.

führen zu ihm empor; auf der einen geht der hinauf, der ihm Speise und Trank bringt, und auf der anderen begibt er sich wieder herunter ... während der Chan dort oben thront wie ein Gott." 149).

Auch sonst wird von demselben Rubruk, wie auch von Carpini und anderen Reisenden berichtet, dass der mongolische Herrscher stets nur knieend angeredet werden durfte 150).

Mit der Verlegung der Residenz des Gross-Chans nach China unter Chubilai wurde der Prunk, der den Herrscher umgab, und die Ehrenbezeugungen, die ihm erwiesen wurden, noch grösser. Der Gross-Chan sowie die Tafel mit seinem Namen wurden nach besonders vorgeschriebenem Ritual angeboten 151).

Schon anlässlich ihrer ersten Audienz bei Chubilai wurde von Nicolò, Maffio und Marco Polo verlangt, dass sie dem Gross-Chan durch Prostration Ehre bezeugen sollten 152).

Marco Polo berichtet auch noch auf anderer Stelle über die eigentümliche Mischung alter mongolischer Bräuche mit den Vorschriften des chinesischen Hofzeremoniells, die die Person des Gross-Chans in den Augen seiner Umgebung besonders erheben sollten 153).

Als der siebenjährige Kaiser des Reiches Sung mit der Regentin-Mutter im kaiserlichen Palast von den Mongolen gefangengenommen wurde, wurde von beiden verlangt, dass sie in Richtung Nord, wo sich die Residenz Chubilais befand, neun Prostrationen machen 154).

Auch dem toten Herrscher wurden anlässlich des Begräbnisses besondere Ehrenbezeugungen erwiesen. Der Sarg wurde auf den Thron erhoben. Manchmal wurde diese Trauerzeremonie mehrmals auf verschiedenen Orten wiederholt, so anlässlich des Begräbnisses Möngkes 155).

149) ebda 242.

150) ebda 275 und PLANO CARPINI-RISCH, 227 u. 248.

151) „And when they are all seated, each in his proper place, then a great prelate rises and says with a loud voice: 'Bow and adore!' And as soon as he has said this, the company bow down until their foreheads touch the earth in adoration towards the Emperor as if he were a god. And this adoration they repeat four times, and then go to a highly decorated altar, on which is a vermilion tablet with the name of the Grand Kaan inscribed thereon, and a beautiful censer of gold. So they incense the tablet and the altar with great reverence, and then return each man to his seat." (YULE-POLO I, 391 f.)

152) ebda I, 26.

153) ebda I, 457 f.

154) D'OHSSON II, 419.

155) ebda II, 333 f.

Die verehrung des Gross-Chans als des Nachfolgers Tschingis-Chans und Träger der besonderen Gnade und Gunst, die vom Himmel dem Stifter der Dynastie geschenkt worden waren, führte zur Entstehung eines regelrechten Kultus Tschingis-Chans.

Die Anordnungen des Stifters der Dynastie wurden in der Jassa Tschingis-Chans kodifiziert, welche als ein heiliges Vermächtnis betrachtet wurde. Tschingis-Chan selbst erklärte noch zu seinen Lebzeiten, solange seine Nachkommen die Vorschriften der Jassa heilig hielten und befolgten, würden sie die grosse Gunst des Himmels genießen¹⁵⁶⁾.

Schon zu Zeiten Chubilais war der Name Tschingis-Chans von zahlreichen Legenden umgeben, die den schrecklichen Eroberer in einem ganz anderen als dem bekannten Lichte schilderten. So sagt Marco Polo, der sich zweifellos auf solche Erzählungen stützte, über Tschingis-Chan: „Er begann seine Regierung mit soviel Gerechtigkeit und Mässigung, dass sie ihn herzlicher als eine Gottheit liebten und verehrten“¹⁵⁷⁾.

Im Laufe weiterer Entwicklung wurden dem Stifter der Herrscherdynastie schliesslich mannigfache märchenhafte Fähigkeiten zugeschrieben, vor allem die Fähigkeit der Verwandlung in andere Gestalten. So erzählt Ssanang Ssetsen über den letzten Kampf Tschingis-Chans mit dem Tangutenkaiser Schidurgho Chaghan: „Als nachher Schidurgho Chaghan sich in eine Schlange verwandelte, erschien der Herrscher als der König der Vögel Garudi; als jener sich in einen Tiger verwandelte, erschien dieser als der König der vierfüssigen Thiere, der Löwe; als jener die Gestalt eines Kindes annahm, verwandelte dieser sich in Chormusda, den König der Tegri: so dass Schidurgho Chaghan ohne mögliche Rettung dem Herrscher in die Hände fiel“¹⁵⁸⁾.

Bemerkenswert ist, dass in der späteren Entwicklung des Kultes Tschingis-Chans der Stifter des Herrscherhauses selbst, seine Gattin Bürte Dschudschin oder auch seine Mutter Ögelen Eke als Schöpfer des Feuers betrachtet werden. Die sogenannten „Feuerbücher“ des neueren Schamanismus enthalten u.a. solche Verse: „O du reiche Otkhan Galakhan, die du vom heiligen Tschingis-Chan (mit dem Feuer-

156) VLADIMIRTSOV, *The Life of Chingis-Khan*, 74.

157) H. LEMKE, *Die Reisen des Venezianers Marco Polo*, Hamburg 1907, 169.

158) I. J. SCHMIDT, *op. cit.*, 101.

stein) angeschlagen und von der weisen Herrscherin Bürte Dschudchin angefacht bist!" ¹⁵⁹).

Interessant ist der Bericht Plano Carpinis, aus welchem sich schliessen lässt, dass schon zu Gūjūks Zeiten ein regelrechter Kultus Tschingis-Chans bestanden hat: „Auch machen sie ihrem ersten Kaiser (Dschingis-Chan) zu Ehren ein Götzenbild, das sie ehrenvoll auf einem Wagen vor dem Heerlager aufstellen, wie wir selbst dies vor der Orda des jetzigen Kaisers (Kuiuk) gesehen haben, und dem bringen sie viele Geschenke dar. Auch Pferde weihen sie ihm, welche bis zu ihrem Tode niemand zu reiten wagt. Ebenso weihen sie ihm andere Tiere, und wenn sie eins davon töten, um es zu essen, zerbrechen sie ihm seine Knochen nicht, sondern verbrennen sie mit Feuer. Auch verbeugen sie sich vor diesem Bild wie vor einem Gott in der Richtung nach Süden und zwingen auch andere Vornehme, die sich ihnen unterwerfen, sich davor zu verbeugen" ¹⁶⁰).

Der Gefährte Plano Carpinis, der Franziskaner Benedikt von Polen, erzählt in seinem kurzen Reisebericht über seine und Carpinis Ankunft in den Ordu Batus: „Hinter den Feuern ¹⁶¹) stand ein Wagen mit der goldenen Bildsäule des Kaisers, die man ebenfalls anzubeten pflegt (indem man vor ihr niederfällt); aber da sich die Brüder dessen entschieden weigerten, wurden sie doch genötigt, wenigstens den Kopf vor ihr zu verneigen" ¹⁶²).

Der Kultus Tschingis-Chans nahm mit der Zeit immer ausgebildete Formen an. Wenn während der Yüan-Dynastie in China dieser Kultus nach dem Vorbild des chinesischen Ahnenkultes geübt wurde (schon Chubilai errichtete einen Ahnentempel nach chinesischer Art ¹⁶³), so erhielt er nach der Vertreibung der Mongolen aus China in der alten Heimat eine eigentümliche rein mongolische Gestalt.

Dem Nachkommen des Bogda-Herrschers gebührte eine besondere Ehrenbezeugung: Der im Gefangenschaft als Sklave lebende einzige Sprössling des Herrscherhauses, Adsai-Taidschi, wird von seinem Leidensgenossen als Sohn des Tengri verehrt ¹⁶⁴).

¹⁵⁹) Vgl. N. N. POPPE, *Zum Feuerkultus bei den Mongolen in Asia Maior* 2/1925, 137. Mit der „Otkan Galakhan" ist die Feuergöttin „Galakhan Eke" (wörtlich „Feuermutter") gemeint.

¹⁶⁰) PLANO CARPINI-RISCH, 66 f.

¹⁶¹) Gemeint sind die zwei dem Reinigungsritus dienenden Feuer.

¹⁶²) PLANO CARPINI-RISCH 287,

¹⁶³) ebda 267.

¹⁶⁴) I. J. SCHMIDT-SSANANG SSETSEN, 147.

Auf vielen Stellen erwähnt Ssanang Ssetsen die sogenannte „Verbeugung vor dem Antlitze des Herrschers“ seitens verschiedener Fürsten. Tschingis-Chan wird dabei Tengri-Herrscher genannt. So erfuhr gegen 1540 Dajan Chaghan, dass gegen ihn ein Aufstand seitens der Baraghon sich vorbereite. „Hierüber geriet der Chaghan in grosse Bewegung und sprach, sich vor dem Tegri-Herrscher verbeugend:“... Sey du mir mein Zeuge und Richter, Tegri-Herrscher, mein Vater!“ Nachdem der Chaghan auf solche Weise dem Tegri-Herrscher seine Sache anheimgestellt und ein Streuopfer dargebracht hatte, versammelte er das Heer. ...“¹⁶⁵⁾. „Nachdem Dajan Chaghan die Baraghon völlig besiegt, und Ruhe und Ordnung bei dem ganzen grossen Volke der sechs Tümen eingeführt hatte, nahm er feierlich vor den acht weissen Häusern des Herrschers den Titel Chaghan an und liess sich als solchem huldigen“¹⁶⁶⁾.

Im Jahre 1548 nahm wiederum der Darassun Kudang Taidshi „vor den weissen Häusern“ feierlich den Chaghan-Titel an¹⁶⁷⁾.

Unter den „acht weissen Häusern des Herrschers“ sind die acht Jurten gemeint, welche angeblich rings um die Grabstätte Tschingis-Chans nach seinem Begräbnis aufgestellt wurden¹⁶⁸⁾.

An anderen Stellen wird bei Ssanang Ssetsen die Grabstätte Tschingis-Chans auch „das Ordu des Herrschers“ genannt; die Ehrenbezeugungen an die Manen Tschingis-Chans, die an dieser Grabstätte geübt wurden, werden als „Verbeugung vor dem Antlitze des Herrschers bezeichnet.

Im Jahre 1438 wurde, wie Ssanang Ssetsen erzählt, ein gewisser oiratischer Toghon Taidshi, der die Macht in der Mongolei an sich gerissen hatte und keine genügende Ehrfurcht vor der Grabstätte Tschingis-Chans erwies, durch den toten Herrscher selbst mit dem Tode bestraft: „Darnach umritt Toghon Taidshi... die Umzäunung der Ordu des Herrschers dreimal, wobei er mit dem Säbel in dieselbe hieb und die Worte sprach: „Du bist ein weisses Haus für den Körper des S s u t u, ich bin T o g h o n, ein Sohn der S s u t a i“¹⁶⁹⁾. Diese

165) I. J. SCHMIDT, *op. cit.*, 191.

166) ebda 193.

167) ebda 199.

168) Vgl. ebda 81; s. auch unten S. 224-225 bzw. Anm. 185.

169) Über „ssutu“ und „ssutai“ s. oben S. 212. Toghon Taidshi nannte sich Sohn der Ssutai, weil seine Mutter Samur Gundschi eine Tochter Elbek Chaghans

Worte erregten den Unwillen der Grossen Vierzig und Vier¹⁷⁰⁾, und sie sprachen untereinander: „Dieser Bogda-Herrscher war nicht bloss Beherrscher der Monghol, sondern hatte Alles... seiner Macht unterworfen, und war ein Sohn des Chormusda-Tengri; dieser aber zeigt sich als rasender Unsinniger.“ Sodann wandten sie sich gegen ihn mit folgenden Worten: „Deine Worte und Deine Handelsweise sind sehr verkehrt; schicklicher wäre es, dich vor dem Bogda-Herrscher dankbar zu verbeugen und die Erhaltung deines Lebens von ihm zu erflehen.“ Diese Ermahnung nichtachtend entgegnete ihnen Toghon Taidshi: „Von wem anders sollte ich die Erhaltung meines Lebens hoffen, als von mir selbst? Jetzt, da das ganze grosse Volk mein Eigenthum geworden ist, will ich, nach der Sitte der frühern Fürsten der Monghol, den chanischen Titel annehmen.“ Hierauf brachte er dem Herrscher ein Opfer dar, indem er sich aber umwandte um wegzugehen, bemerkten die, nach dem goldenen Köcher des Herrschers hinblickenden Umstehenden die zitternde Bewegung des in der Mitte desselben befindlichen Hauptpfeils. Zu gleicher Zeit stürzte dem Toghon Taidshi das Blut aus Nase und Mund, und er sank kraftlos zu Boden. Als er entkleidet wurde, sahen alle Anwesende zwischen seinen beiden Schulterblättern eine Wunde wie von einem Pfeilschusse, und da sie die Spitze sowohl als die Kerbe jenes mittleren Hauptpfeiles im Köcher mit Blut befleckt fanden, so schlossen die Vierzig und Vier daraus, dass Toghon Taidshi vom Missfallen des Herrschers bestraft sey“¹⁷¹⁾.

Ssanang Ssetsen berichtet ferner, dass der Sohn dieses Toghon Taidshis doch den Thron bestieg, aber erst nachdem er „vor dem Antlitze des Herrschers“ dem verstorbenen Gründer der Dynastie die ihm gebührende Ehrfurcht erwiesen hatte¹⁷²⁾.

Noch an manchen Stellen wird bei Ssanang Ssetsen die Thronbesteigung des Chans „vor dem Antlitze des Herrschers“ erwähnt¹⁷³⁾.

Bei Ssanang Ssetsen findet sich auch eine Erzählung, aus der her-

aus dem Geschlechte Tschingis-Chans und als solche „Ssutai“ war; vgl. SCHMIDT-SSANANG-SSETSEN, 405 Anm. 14 sowie ebda S. 143 u. 149.

170) „Vierzig und vier“ heisst das mongolische Volk in der Mongolei (einschliesslich der Oiraten).

171) I. J. SCHMIDT, *op. cit.*, 151.

172) ebda 153.

173) ebda 171

vorgeht, dass die Grabstätte Tschingis-Chans, oder richtiger gesagt der Ort, welcher für diese Grabstätte gehalten worden war, wie es allgemein mit den Tempeln und Heiligtümern der Fall ist, offensichtlich als ein tabuierter Zufluchtsort für die Verfolgten dienen konnte. Der von den Feinden verfolgte Adai Chaghan sucht sich in dem „Ordu des Herrschers“ zu schützen, in welches er sich verkriecht ¹⁷⁴⁾.

Wenn das Sakrileg Toghon Taidschis gegenüber dem Grabe Tschingis-Chans bestraft wurde, so wurde nach dem Glauben der alten Mongolen auch die Misshandlung der Mitglieder seines „goldenen Geschlechts“ („altan uruk“) als Sakrileg betrachtet und von dem Himmel bestraft. Die Kame (und wahrscheinlich auch die Lamas) erklärten, dass die Ursache der Krankheit und des vorzeitigen Todes des Ilchans Argun die Hinrichtung tschingisidischer Fürsten sei ¹⁷⁵⁾. In der Mongolei selbst, zu einem viel späteren Zeitpunkt, erklärten die Kame wiederum, dass die Misshandlung des gefangenen Sprösslings der auserwählten Sippe Bordschigen die Ursache der im Volke eingetretenen Missstände sei ¹⁷⁶⁾.

Die enge Beziehung des „goldenen Geschlechts“ mit dem Himmel findet u.a. auch darin ihren Ausdruck, dass von dem verstorbenen Stifter der Dynastie selbst, sowie auch von anderen hervorragenden Vertretern seines Geschlechts statt des gewöhnlichen Zeitwortes „gestorben“ ein anderer Ausdruck gebraucht wird. So wird von dem Tode Tschingis-Chans Vaters Jessugei gesagt, dass er „Tegri geworden ist“ („tegri boldschuchuj“) ¹⁷⁷⁾. Vom Tode Tschingis-Chans selbst wird gesagt, dass er „sich zum Tegri-Vater erhob“ („Tegri etsyghe-degen ügede bolon otbai“) ¹⁷⁸⁾. Von Chubilais Tode wird bei Ssanang Ssetsen auch gesagt, dass er „Tegri wurde“ ¹⁷⁹⁾, während für die Bezeichnung des Todes Ügedeis, Gүjүks und Mөngkes einfach das Wort „gestorben“ („chalibai“) gebraucht wird ¹⁸⁰⁾. Bezeichnenderweise (nach der Übersetzung von Joh. Jac. Schmidt!) sagt Ssanang Ssetsen von dem Tode des grossen Missionars des Buddhismus unter den Mongolen, Sakia Pandita, dass er „die Würde der

174) ebda 149-151.

175) D'OHSSON IV, 55 f.

176) I. J. SCHMIDT-SANANG SSETSEN 171.

177) ebda 64 f.

178) ebda 104 f.

179) ebda 118 f.

180) ebda 110 f. u. 112 f.

(sic!) Nirwana fand": „Nirwan-u chutuk olon") 187), während auf einer anderen Stelle von demselben Sakia Pandita zusammen mit dem Bruder Gūjūks und Förderer des Buddhismus, Godan einfach gesagt ist, dass sie beide „sich erhoben haben" („ūgede bolbai") 182).

Es wird von mehreren Quellen bezeugt, dass anlässlich der Wahl eines neuen Herrschers die am Kurultai versammelten Fürsten und Grossen des Reiches mit über den Hals geworfenen Gürteln sich vor dem Herrscher verneigten und neunmal die Kniee beugten, genau so wie sich Tschingis-Chan selbst, laut Bericht der Geschichtsschreiber, bei seinem Gebet am Gipfel des hohen Berges vor dem Himmel verbeugte 183).

Der Kultus Tschingis-Chans lebte bei den Mongolen auch nach der endgültigen Annahme des Lamaismus weiter fort.

Es wurde schon oben mehrmals erwähnt, dass der fromme Buddhist Ssanang Ssetsen sein Werk gänzlich im Zeichen der Anschauung verfasst hat, dass nur die legitimen Nachkommen Tschingis-Chans von Tengri dazu bestimmt sind, über das mongolische Volk zu herrschen. Diese Auffassung konnte sich ohne weiteres der lamaistischen Weltanschauung anpassen, indem der Stifter der Dynastie selbst durch nachträgliche Tradition zum angeblichen Förderer des Buddhismus gemacht wurde 184).

Im äussersten Süden des von den Mongolen bewohnten Gebietes im Lande der Ordos — südlich von der Wüste Gobi, zwischen dem Hoang-Ho, welcher hier einen weiten Bogen in nördlicher Richtung macht, und der Chinesischen Mauer —, hat der Kultus Tschingis-Chans besonders fest ausgesprägte Formen bekommen, blieb bis in die neueste Zeit hinein lebendig und besteht vielleicht noch bis zum heutigen Tage.

Es ist anzunehmen, dass der Stamm der Ordos seinen Namen davon

181) ebda 112 f.; die Übersetzung I. J. SCHMIDTS stammt aus dem Jahre 1829. Damit lässt sich wohl nicht nur die Tatsache erklären, dass unrichtigerweise ein Femininum für das Nirwana gebraucht ist, sondern auch dass das Wort „Chutuk" mit seiner ersten ursprünglichen Bedeutung „Würde", und nicht, wie es in diesem Falle richtig wäre, mit „Seligkeit" übersetzt worden ist.

182) ebda 112 f.

183) SPULER, *Die Mongolen in Iran*, 263 f.; D'OHSSON II, 10 u. IV, 3. Vgl. oben S. 209.

184) Nach Ssanang Ssetsen ist das Wirken Tschinghis-Chans und seiner Nachfolger eigentlich nur eine Vorbereitung zum Hauptziel der Weltgeschichte — der Bekehrung der Mongolen zum Buddhismus.

erhalten hat, dass seine Vorfahren als Hüter des „Ordu des Herrschers“, d.h. „der acht weissen Häuser“ (richtiger gesagt Jurten¹⁸⁵)), die rings um die Grabstätte Tschingis-Chans aufgestellt waren, eingesetzt wurden. Bei den Ordos ist noch heute die Erinnerung lebendig, dass sie in ihre heutige südliche Heimat vom Norden, von den Ufern des Kerulen eingewandert sind¹⁸⁶). Es lässt sich vermuten, dass die Vorfahren der heutigen Ordos, als sie ihre alte nördliche Heimat verliessen, einige Reliquien Tschingis-Chans, welche im Gebirge Burchan-Kaldun ihrer Obhut anvertraut waren, mitgenommen haben¹⁸⁷), noch wahrscheinlicher ist es natürlich, dass, wenn nicht alle, so doch ein Teil dieser Gegenstände gefälscht war. Jedenfalls sind diese echten oder falschen Reliquien Tschingis-Chans — vor allem seine Zelte, sein Banner, sein Bogen und Köcher, ja sogar ein silberner Sarg, der angeblich die Knochen des grossen Bogda-Herrschers enthält — zum Gegenstand eines regelrechten Kultus geworden. Dieser Kultus ist stark mit lamaistischen und auch chinesischen Elementen durchsetzt.

Die ausführlichste Beschreibung dieses neueren Kultus Tschingis-Chans in Ordos hat der grosse russische Reisende G. N. Potanin in seinem Aufsatz „Leichenfeier für Tschingis-Chan“ gegeben. Potanin hat persönlich dieses Heiligtum — Edschen-Choro, d.h. „die Wohnung des Herrschers“ — im Jahre 1884 besucht. Nach Potanin hat 1896 C. E. Bonin das Heiligtum von Edschen-Choro besucht und einen kurzen Bericht über den dort stattfindenden Kultus gegeben. 1904 war dort auch Comte de Lesdain auf der Durchreise¹⁸⁸).

In den Jahren 1908-1909 wurden von dem russo-burjätischen Gelehrten Z. Z. Žamzarano in Edschen-Choro höchst wertvolle Funde gemacht. Unter anderen Reliquien Tschingis-Chans, die in Edschen-Choro als Gegenstand des Kultus dienen, hat Žamzarano auch einige schamanistische Manuskripte entdeckt und abgeschrieben. Diese Manuskripte befinden sich zur Zeit im Institut für Orientkunde der Akademie der Wissenschaften zu Leningrad. Der Zeitpunkt der Entstehung dieser Handschriften ist bis jetzt noch nicht genauer fest-

185) Die ursprüngliche Bedeutung des mongolischen Wortes „ger“ ist „Jurte“; die weitere Bedeutung ist „Behausung jeder Art“, bezw. Haus.

186) G. N. POTANIN-W. LÜDTKE, *Die Verehrung Tschingis-Chans bei den Ordos-Mongolen*, *Archiv f. Religionswiss.* 25/1927, 83 f.

187) Vgl. ebda, 84.

188) ebda 90.

gestellt worden; jedenfalls handelt es sich hier um verhältnismässig neue Schriftdenkmäler, aus der Zeit, als der alte Kultus Tschingis-Chans schon sehr stark mit den späteren lamaistischen Elementen verbunden war.

Eine dieser Handschriften trägt den Titel: „Bogda Tschingis-ün ötschigh“, d.h. „das Gebet an den heiligen Tschingis“, und enthält Verse zu Ehren Tschingis-Chans ¹⁸⁹⁾.

Eine andere Handschrift bezieht sich auf den Kultus des Feldzeichens Tschingis-Chans. Da auch diese Handschrift aus der Zeit, als der alte Kultus Tschingis-Chans schon stark mit lamaistischen Elementen durchsetzt war, stammt, wendet sie sich am Anfang, ausser an Tschingis-Chan selbst und seine Feldherrn, auch an verschiedene lamaistische Gottheiten, Rakschas usw. Ihnen allen werden Milch und verschiedene Speisen angeboten, sowie Ampeln und Wachholderweihrauch. Alle diese werden um Wohlergehen, um langes Leben und um Entfernung jeglichen Unglücks angefleht. Weiter folgt die Verherrlichung des Feldzeichens, welches hier bezeichnenderweise nicht „Chara sülte“ („schwarzes Feldzeichen“), sondern „altan sülte“ („goldenes Feldzeichen“, offensichtlich wegen grösserer Verherrlichung) genannt wird. Das Sülte wird fast wie ein lebendes Wesen angedet: „O, du junges, heiliges Feldzeichen, das du zornig blickend deinen Edelsteinspiess hältst und das gekämmte Haar auf deinem jungen Gesicht zerzaust hast!“. Dieses Sülte wird um Erlösung von den Feinden angefleht ¹⁹⁰⁾.

Eine weitere Handschrift trägt den Titel: „Edschin sülte-jin sang... sutu Bogda Tschingis Chaghan-u sang...“, d.h. „Räuchern an das Herrscher-Sülte... Räuchern an den majestätischen heiligen Tschingis-Chan“. Im weiteren Wortlaut der Handschrift wird der Opferritus an Tschingis-Chan und an seine Kampfgenossen beschrieben. Es werden Milch, Ampeln, Kerzen und Weihrauch als Opfer angeboten und ein Gebet um Erlösung von allem Übel, Leiden, fremden Herrschern sowie um Schenkung von Vernunft und um Vermehrung des Viehbestandes gerichtet. Die Handschrift schliesst mit der wörtlichen Wiederholung der im vorigen Manuskript enthaltenen Anrede an das Sülte ¹⁹¹⁾.

189) POPPE, *l. cit.* 170 Nr. 2.

190) ebda 171 Nr. 4.

191) ebda 172, Nr. 5.

Die nächste Handschrift trägt den Titel: „Chara sülte-jin ötschigh“, d.h. „das Gebet an das schwarze Feldzeichen“, und enthält einen Hymnus zu Ehren des Feldzeichens, „welches von Jessugei Baghatur und von Tschingis-Chan entstanden ist“: „O, du schwarzes, vierschweifiges Feldzeichen, welches Muchuli ¹⁹²⁾ in der Hand gehalten hat! Feldzeichen, das du die Feldzüge am Onon und an der Selenga mitgemacht hast! Dieses Feldzeichen ist auf Befehl des Ewigen Himmels (Möngke Tengri), auf Befehl des Sternhimmels (odutan tengri) entstanden“ ¹⁹³⁾

Bemerkenswert ist, dass hier neben dem „Möngke Tengri“ auch noch der nächtliche Sternhimmel erwähnt wird, während sonst in allen alten mongolischen Quellen immer nur vom Ewigen Blauen Tageshimmel die Rede ist.

Eine Handschrift, die den Titel „Altan Depter“ d.h. „Goldenes Buch“ trägt, ist die Abschrift von dem einzigen erhaltenen Exemplar dieser Schrift, welches, wie Žamzarano behauptet, an der (angeblichen) Grabstätte Tschingis-Chans in Ordos streng geheim aufbewahrt wird. Die Handschrift enthält ein Gebet an Tschingis-Chan, an seine Gattinen und seine, teilweise auch sehr späten, Nachkommen. Weiter werden Libationen an verschiedene lamistische Tengris (u.a. auch an den „Chan Möngke Tengri“, d.h. an den „Fürstlichen Ewigen Himmel“) und an die Flüsse und Berge, die zu der Person Tschingis-Chans irgendwie in Beziehung stehen, angeboten. Zum Schluss ist der Opferritus beschrieben und eine Liste der heiligen Gefäße, die an der (angeblichen) Grabstätte Tschingis-Chans sich befinden, beigefügt ¹⁹⁴⁾.

In der Sammlung des Instituts für Orientkunde zu Leningrad befindet sich noch eine weitere Handschrift, die nicht aus der Sammlung Žamzaranos, sondern aus der Burdukovs stammt und den Titel „Segenswünsche zur Verherrlichung der Feier des Sülte“ trägt ¹⁹⁵⁾.

Es ist hier noch eine Handschrift zu erwähnen, welche Žamzarano selbst als die älteste in dieser ganzen Sammlung bezeichnet. Sie enthält zuerst ein Gebet an die Feuermutter Galajichan Eke und an die

192) Ein hervorragender Feldherr Tschingis-Chans.

193) ebda 172, N. 6.

194) ebda 173, N. 8.

195) ebda 172 N. 7.

Gemahlin Tschingis-Chans, die Bürte Beidschin Chatun genannt wird¹⁹⁶), sowie an eine Reihe von Tschingis-Chans Kampfgenossen und Feldherrn. Ihnen allen werden Opfergaben angeboten¹⁹⁷).

Wenn die von Potanin und Bonin beschriebenen kultischen Feierlichkeiten von Edschen-Choro, wie oben gesagt, nicht zur alten Religion der Mongolen gehören, so muss hier andererseits auf den Kultus des Sülte, des Feldzeichens Tschingis-Chans, hingewiesen werden, welcher Kultus zweifellos von sehr alter Herkunft ist.

I. J. Schmidt meint, dass das schwarze vierschweifige Panier Tschingis-Chans schon zu dessen Lebzeiten als die „Fahne seines Schutzgeistes“ betrachtet wurde¹⁹⁸). Nach dem alten Glauben der Mongolen ist das „Suu“ des Herrschers, welches man in diesem Falle am besten mit „Geist“ übersetzen kann, nach seinem Tode in sein Sülte eingezogen. So ist dieses Sülte zum „Sakighulsun“ d.h. zum Schutzgeist des mongolischen Volkes und vor allem des Goldenen Geschlechts Tschingis-Chans geworden¹⁹⁹). Noch heutzutage glauben die Mongolen, dass das schwarze vierschweifige Feldzeichen des grossen Herrschers im Lande der Ordos in der Gegend von Edschen-Choro aufbewahrt wird²⁰⁰), jedoch konnte weder Potanin, noch Bonin oder Comte de Lesdain es sehen. Das neunschweifige weisse Banner — „jissun költü caghan tugh“ dagegen war nach dem Glauben der Mongolen bis zur letzten Zeit im Gebiete von Go-Said in der nordwestlichen Chalcha aufbewahrt worden. Alle drei Jahre wurden bis in die neueste Zeit hinein grosse Feste zu Ehren dieses weisschweifigen Banners gefeiert. Im Jahre 1913 ist es dem russischen Mongolisten B. J. Vladimirtzov gelungen, einem solchen Feste beizuwohnen und sogar eine fotografische Aufnahme zu machen, sowie das rituelle Buch abzuschreiben²⁰¹), welches jedoch nach Wissen des Schreibers dieser Zeilen bis jetzt noch nicht veröffentlicht worden ist.

Wenn im östlichen Teile des früheren mongolischen Imperiums, in der Mongolei, der Kultus Tschingis-Chans, wenn auch in entarteter

196) Tschingis-Chans erste Gemahlin, die in den einzelnen Manuskripten Bürte Ujin bzw. Bürte Jüsin u. ähnl. genannt ist, ist hier als Bürte Beidschin soviel wie „Fürstin Bürte“ bezeichnet.

197) POPPE, *l. cit.*, 169 f.

198) I. J. SCHMIDT, *op. cit.*, 71 u. 379 Anm. 21.

199) VLADIMIRTSOV, *Obščestvennyj stroj mongolov*, 145.

200) ebda 145.

201) ebda 145. Anm. 3.

Form, bis in die neueste Zeit lebendig geblieben ist, so konnte auch im Westen des Imperiums die Bekehrung zum Islam anscheinend nicht sofort diesen Kultus des Stifters der Dynastie vernichten. Jedoch brachte der bald eingetretene Untergang des mongolischen Volkstums im türkischen, welcher durch das gleichzeitige immer weitere und tiefere Durchdringen der Lehren des Islams in die Volksmassen begleitet wurde, schliesslich mit sich, dass dieser Kultus in den Gebieten, die einst zu den westlichen mongolischen Teilreichen gehörten, endgültig verschwand.

Gewisse Spuren der Verehrung des grossen Bogda-Herrschers sind doch auch im Westen unter der mohammedanischen Bevölkerung erhalten geblieben. So sagt Radlow im Jahre 1870, dass er bei den Kirgisen folgendes Lied, das ein mohammedanischer Kurpfuscher gesungen hat, gehört habe:

„Die Heiligen zu Mekka,
Die Heiligen zu Medina,
Tschingis-Chan, der Heilige,
Auf dem Gipfel des roten Berges!“ ²⁰²⁾

Ausser Tschingis-Chan selbst ist die Urmutter Alung Goa, sowie auch später Tului ²⁰³⁾, zum Gegenstand des Kultus geworden. Auch ein Gebet an die „Urmutter der Herrscherinnen“, Alung Goa ist überliefert.

202) POTANIN-LÜDTKE, *loc. cit.*, 87.

203) Vgl. VLADIMIRTSOV, *l. cit.*, 145; I. J. SCHMIDT, *op. cit.*, 181.

204) SCHMIDT-SSANANG SSETSEN, 179-181.

SHORTER NOTES

LE ROI-DIEU ET LE DIEU-ROI DANS L'EGYPTE ANCIENNE

Le papyrus 1.344 du musée de Leyde, mieux connu sous le nom de „Admonitions”, contient au verso des hymnes au dieu Amon-Ré^c du même caractère que ceux du papyrus Leyde 1.350¹⁾. Ce papyrus date de la même époque; probablement, à en juger d'après l'écriture, de la XIXe dynastie environ. Quelques passages décrivent le dieu Amon-Ré^c comme roi et d'autres mentionnent le pharaon comme dieu. Voici une traduction des passages les plus importants.

I. 10: Ils voient par la force de sa majesté, vie, salut, santé.

II. 2: C'est lui qui fait la substance de chaque dieu...qui fait croître les offrandes dans les temples pour alimenter ceux qui sont dans les sanctuaires.

II. 5: Celui qui voit (d'en haut) sur les dieux.

III. 9-10: Dieu éminent, roi de l'éternité, seigneur de la lumière, régent de la lueur.

V. 6: Atoum qui se trouve sur le grand trône, afin qu'il soit tabou et uni à ta puissance.

VI. 3: Seigneur des dieux.

VI. 10: Louange à toi, Horus des Horus, régent des régents, puissance des puissances, grand des grands (l'ainé), prince de l'éternité, seigneur des seigneurs, dieu des dieux, roi des rois de l'Egypte du Sud, roi des rois de l'Egypte du Nord. VII. 1: Souverain, seigneur du ciel, puissance apparaissante, élevé de plumes quant à sa couronne *Wrr.t*, plus distingué que les autres dieux, majestueux de front.

VII. 7: Il repose sur le grand double escalier.

VII. 8: Le palais, vie, salut, santé, est son sanctuaire.

VII. 9: Distingué de naissance à Khemmis, seigneur du sceptre *mkś*, il a pris le sceptre *hk3* et le sceptre *w3ś*, afin qu'ils soient unis dans sa prise, durable (VIII. 1) quant à la royauté, de laquelle la fin n'existe point. Aux jubilés nombreux pendant des années innombrables; il règne dans les siècles des siècles.

1) J. ZANDEE, *De hymnen aan Amon van papyrus Leiden I 350*, Leyde 1948.

IX. 1 : Celui qui revient après qu'il a vaincu.

IX. 6 : Ton image vivante comme Horus qui est au-dessus des gens, ton image (essence) vraie qui se trouve dans le palais, vie, salut, santé, qui guide (soigne) tout le pays.

IX. 9 : Tu es apparu comme faucon sur la façade du palais. Tu t'unis à ton trône des vivants, ton *ka* est apaisé, qui se trouve dans le cercueil, ta jeunesse est longue pour toi. Les gens à tes pieds, ils jubilent. C'est ton essence, qui est dans le cœur du roi. Il dirige sa puissance contre tes ennemis. Tu es assis sur la bouche du roi de l'Égypte du Nord. Il parle (X.1) selon ce que tu as ordonné. Ton sanctuaire, ce sont les lèvres du seigneur, vie, salut, santé, ta majesté, vie, salut, santé, est en lui. Il prononce ce que tu as ordonné sur terre. Tu es durable comme Horus, qui se trouve sur le trône royal, sur ton siège. Il est florissant sous toi. Pendant qu'une génération passe, l'autre arrive. Tu es plus neuf aujourd'hui que hier. Ta royauté est parmi tes dieux primordiaux en ton nom de roi des dieux.

X. 1 : Tout dieu est ton ombre. L'offrande des gens est leur nom, mais c'est toi qui es content de leurs offrandes.

Commentaire.

I. 10 : Comme le pharaon, le dieu Amon-Rē^c s'appelle majesté²⁾. L'épithète *hm* est utilisée pour les dieux : La majesté de Rē^c 3). On trouve *hm* pour les dieux aussi avec le suffixe : „Ma majesté, sa majesté” 4).

Le passage cité dit que les gens peuvent voir par les rayons du soleil qui chasse les ténèbres : „les hommes voient et distinguent par lui” 5).

II. 2 : Amon prend soin des autres dieux comme de ses sujets. Il fait croître les offrandes pour les alimenter, comme le pharaon soutient son peuple. C'est une manière d'exprimer, comment les autres dieux sont dépendants d'Amon. „Les dieux reçoivent des pains d'offrande de sa puissance (*ka*), (de lui) le dieu fort, qui protège le rassasie-ment(?)” 6). Ce passage se trouve dans un chapitre traitant d'Amon comme roi d'Égypte.

2) *hm*; Wb. III, 91, 9. Berlin, P. 3049, VII, 1.

3) *hm n R^c*, Wb. III, 92, 2.

4) Wb. III, 92, 4.

5) Leiden I, 350, II, 6; o.c. p. 22.

6) Leiden I, 350, III, 13-14; o.c. p. 49.

II. 5: Amon est le maître de tous les autres dieux. C'est une manière d'exprimer sa primauté. Les textes des Pyramides formulent cette pensée presque avec les mêmes mots. „Tu passes la nuit dans le bateau du soir. Tu t'éveilles dans le bateau du matin. Car c'est toi qui regardes en bas vers les autres dieux. Il n'y a aucun dieu qui jette les yeux sur toi ⁷⁾).

III. 9-10: *Ntr mnḥ* est un titre royal ⁸⁾). Il se trouve souvent chez les Ptolémés: *Ntrwḥ mnḥwḥ* = οἱ εὐεργέται θεοί.

V. 6: Amon, ici identifié avec le dieu soleil Atoum, est assis sur le trône royal comme le pharaon... Le trône de Rē^c est mentionné dans les textes des Pyramides. „Tu t'assieds sur ce trône de Rē^c et tu commandes les dieux, car tu es Rē^c, qui est né de Nout, qui enfante Rē^c chaque jour...Qui lui est semblable?“ ⁹⁾).

VI. 3: Cette épithète de primauté est très commune dans les textes ¹⁰⁾).

VI. 9: Il reçoit des titres de primauté. Ceci est formulé au moyen de la construction au superlatif et du génitif du pluriel. De pareilles constructions se trouvent souvent dans les sources, mais on ne les rencontre nulle part en telle abondance. Pour le titre „seigneur des seigneurs“ comparez Leiden I 350, II. 3 ¹¹⁾). Le titre *wr wr.w* décrit Amon-Rā^c comme l'aîné des dieux primordiaux ¹²⁾). Tout comme le pharaon, Amon-Rē^c est conçu comme roi du double pays, l'Egypte du Sud et l'Egypte du Nord. Comparez les passages: „C'est à lui qu'appartiennent le pays du Sud et le pays du Nord“ ¹³⁾) et „Tu es le seigneur de l'épiphanie, roi de l'Egypte du Sud et de l'Egypte du Nord“.

VII. 1: Ce passage décrit la couronne du dieu. Les deux plumes qu'Amon porte sur la tête comme Min, le caractérisent comme dieu du ciel et de l'air. Le dieu Chou, dieu de l'air, porte aussi une plume sur la tête. On lit dans un hymne solaire: „Tes deux plumes te conduisent

7) Pyr. 1479, a, b, *n twt iṣ mꜣꜣ ḥr tp ntr.w nn ntr nb mꜣꜣ ḥr tp.k*; o.c. p. 112.

8) Wb. II, 85, 8.

9) Pyr. 1688, a; 1689, b.

10) o.c. p. 113.

11) o.c. p. 19.

12) o.c. p. 63.

13) Leiden I, 350, II, 6; o.c. p. 46.

14) P. 3055, XVI, 6; *n-ṯw-bīt Ṣmꜣw Tꜣ-mḥw*.

sur des chemins ténébreux" 15). Pour notre passage comparez ensuite les textes suivants: „Roi du ciel, souverain sur terre" 16). „Roi de l'éternité, régent de l'éternité, souverain, seigneur du ciel, le plus ancien de la terre" 17). Amon- Rē^c, seigneur des deux plumes, prince, la couronne (*wrr.t*) est sur ta tête, roi des dieux, qui habite ʾIp.t-ʾIś.-wt" 18). „Souverain de tous les dieux" 19). „Elevé quant aux deux plumes, roi des dieux" 20).

VII. 7 ss.: Il est assis sur le trône. „Amon-Rē^c, taureau de sa mère, qui est sur son trône" 21). „Celui, qui est apparu sur son trône... il a pris la régence" 22).

VII. 9: Ses sceptres sont mentionnés. „Thèbes s'éveille en connexion avec le sceptre et le fléau dans tes mains" 23).

VIII. 1: Son règne est éternel. Il célèbre des jubilé comme le pharaon.

IX. 1: La même expression est utilisée pour le pharaon, quand il revient des pays étrangers après une victoire 24).

IX. 6: Ensuite le pharaon est conçu comme manifestation du dieu Amon sur terre.

IX. 9: Le texte dit qu' Amon est assis sur la bouche du roi, qui parle selon ce que Amon lui a ordonné.

X. 1: Amon demeure dans le pharaon comme dans son sanctuaire.

X. 2: Les générations des hommes passent, mais Amon ne vieillit pas 25).

Le soleil se renouvelle chaque matin à l'aurore. Il reprend son règne sur les dieux primordiaux comme au commencement. „La terre est éclairée sur ta place d' hier" 26). Les mots „tu es plus neuf aujourd' hui que hier" sont aussi utilisés pour la renaissance des morts. Amon-Rē^c s'appelle souvent l'aîné des dieux primordiaux 27).

15) P. 3050, II, 1, 2.

16) P. 3050, IX, 3.

17) P. 3049, XIII, 8.

18) P. 3055, VI, 4-5.

19) P. 3055, VI, 8.

20) P. 3055, VII, 1, 2.

21) *hrj š.t.f wr.t*, P. 3055, VII, 1; *š.t wr.t* = le trône, Wb. IV, 7, 6-7.

22) Leiden I, 350, IV, 4; o.c. p. 69.

23) *rs Wš.t hn^c smš nhšh m cwj.k*, P. 3056, VIII, 1.

24) Wb. III, 61, 12; Urk. IV, 773, 8; Ins. Déd. 38; II An. V, 1.

25) Comparez: *Insc. Déd.* 66; Wb. II, 430, 12.

26) Leiden I, 350, I, 1.

27) *smšw pšwtjw*.

X. 10: La primauté d' Amon est exprimée en termes qui signifient que les autres dieux sont des manifestations d'Amon. Les textes disent, que les autres dieux sont l'incarnation (ba) d'Amon-Rē^c. De cette manière, ils lui sont subordonnés. Les hymnes de l'oasis El Khargeh disent d'Amon-Rē^c: „Tu débarquas à Héracléopolis. De là tu es parti pour Aphroditopolis. Ton image était là comme *Hrj Šf*. Ton âme (ba) illustre était à Aphroditopolis reposant sur d'innombrables dieux qui étaient émanés de toi". Ensuite presque tous les dieux de l'Égypte sont identifiés à Amon dans ce texte ²⁸). La fin de notre passage dit que partout où l'on donne des offrandes, on fait cela pour Amon. Même si l'on invoque un autre dieu, on invoque en réalité Amon sous le nom de ce dieu.

Par ci, par là, il est impossible de discerner si le texte veut concevoir Amon comme roi céleste ou le pharaon comme le représentant d'Amon sur terre, puisque l'Égypte était identifiée au cosmos. Pour la région céleste comme pour la région terrestre, les Égyptiens avaient besoin de la conception de la royauté. De leur point de vue — et voici une espèce de définition — le roi était un centre dans lequel une certaine puissance divine était concentrée, pour ensuite émaner de là, bienfaisante pour les sujets et nuisible pour les ennemis du royaume.

²⁸) El Khargeh 24 ss.

BULLETIN

RELIGIONSWISSENSCHAFT IN DEUTSCHLAND

Obgleich die Religionswissenschaft in Deutschland schon seit der Zeit der Aufklärung grosses Interesse gefunden und gegen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts auch in der Theologie einen bedeutenden Einfluss gewonnen hatte, war es doch nie zu einer Tagung für Religionsgeschichte oder zu einer Organisation der Religionshistoriker gekommen. Erst im Jahre 1950 kam es zu einer ersten deutschen Tagung für Religionswissenschaft, die zusammen mit dem Deutschen Orientalistentag in Marburg/Lahn stattfand. Anlass dazu gab die Übersiedlung der seit 1927 bestehenden Religionskundlichen Sammlung der Universität in das Marburger Landgrafenschloss und deren feierliche Eröffnung; ihr damaliger Direktor, Professor D. Dr. Heinrich Frick, war es auch, der die etwa 100 Religionshistoriker, die dazu erschienen waren, zur Gründung einer Arbeitsgemeinschaft für Religionswissenschaft aufrief. Der dort gewählte Vorstand unter dem Vorsitz Professor Fricks vertrat die Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Religionswissenschaft auf dem anschliessenden VII. Internationalen Kongress für Religionsgeschichte in Amsterdam, wo sie als Deutscher Zweig in die neugegründete „International Association for the Study of History of Religions (IASHR)“ aufgenommen wurde. Seitdem hat der Deutsche Zweig jährlich Tagungen für Religionswissenschaft abgehalten: 1951, 1953 und 1955 in Marburg, 1952 in Bonn, 1954 in Mainz, 1956 in Bremen. Dabei hat es sich als zweckmässig und fruchtbar erwiesen, die Vorträge der einzelnen Tagungen unter ein gemeinsames Hauptthema zu stellen. So wurde auf der 3. Jahrestagung in Marburg 1953 das Thema „Auseinandersetzung und Zusammenarbeit der grossen Religionen“ behandelt, in Mainz 1954 das Thema „Das Symbol in Kult, Mythos und Lehre“, und für Bremen 1956 wurde als Hauptthema „Heilige Überlieferung und heiliges Schrifttum in den verschiedenen Religionen“ gewählt. Die Marburger Tagung 1955 war der Berichterstattung über den VIII. Internationalen Kongress für Religionsgeschichte in Rom gewidmet. Den Ergebnissen der Marburger Tagung von 1953 hatte die Theologische Literatur-Zeitung ein Sonderheft zur Verfügung gestellt, in dem 6 der 12 Vorträge im Original, die übrigen in Referaten abgedruckt wurden (*Th.L.Z.*, Leipzig: Hinrichs Verlag 1953, Nr. 12). Über die anderen Tagungen erschienen ausführliche Berichte in derselben Zeitschrift (*Th.L.Z.* 1951, Nr. 11; 1953, Nr. 4; 1955, Nr. 11). Einzelne Vorträge wurden im Original in verschiedenen Zeitschriften abgedruckt.

Der Sitz des Deutschen Zweiges ist die Religionskundliche Samm-

lung der Universität in Marburg geblieben, ein Forschungsinstitut für Religionswissenschaft, das neben einer Fachbibliothek eine Studiensammlung von Heiligtümern und Kultgegenständen der verschiedenen Religionen, besonders der indischen und ostasiatischen, in Originalen und Nachbildungen enthält. Nach dem Tode Prof. Fricks wurde ihr neuer Direktor, Prof. D. Dr. Friedrich Heiler, der schon vorher dem Vorstand des Deutschen Zweiges angehörte, zum 1. Vorsitzenden gewählt. Dem Deutschen Zweig, der zur Zeit aus 176 Mitgliedern besteht, gehören Fachvertreter aller wissenschaftlichen Disziplinen an, die mit der Religionsforschung zusammenhängen, aus Westdeutschland und aus Ostdeutschland; neben den Religionshistorikern und christlichen Theologen beider Konfessionen auch Orientalisten, Philologen der klassischen und germanistischen Richtung, Ethnologen, Soziologen, Historiker, Archäologen, Prähistoriker, Kunsthistoriker, Psychologen, Philosophen und sogar Juristen und Mediziner. Die meisten Mitglieder sind Hochschullehrer und Assistenten, doch findet sich daneben auch eine nicht unbedeutende Anzahl von Pfarrern, Studienräten und anderen an der Religionswissenschaft interessierten Personen. Der Deutsche Zweig sieht es auch als eine seiner Aufgaben an, die Kenntnis der verschiedenen Religionen und der Ergebnisse der akademischen Religionsforschung in Laienkreisen zu verbreiten, und damit zugleich zur Toleranz gegenüber den Fremdreigionen und zur Verständigung zwischen den Völkern und Rassen beizutragen. Zu diesem Zweck haben sich mehrere Mitglieder des Deutschen Zweiges den Volkshochschulen und ähnlichen Einrichtungen der Erwachsenenbildung zur Verfügung gestellt und haben dort in den letzten drei Jahren zahlreiche Vorträge zur Religionsgeschichte gehalten, die in diesen Kreisen grosses Interesse fanden.

Das Hauptanliegen des Deutschen Zweiges ist es jedoch, der Religionswissenschaft als selbständige Disziplin an den Universitäten gegenüber den anderen Disziplinen und den Behörden zur Anerkennung und Förderung zu verhelfen und einen wissenschaftlich befähigten Nachwuchs in ihrem Fach heranzuziehen. Denn noch immer ist die Religionswissenschaft als selbständiges Fach an den deutschen Universitäten nur schwach vertreten. Vorort der deutschen Religionswissenschaft ist die Universität Marburg mit ihrer Religionskundlichen Sammlung und einer ordentlichen Professur für vergleichende Religionsgeschichte und Religionsphilosophie innerhalb der Theologischen Fakultät, ausserdem einem ausserplanmässigen Professor und einem Dozenten für Religionsgeschichte in der Philosophischen Fakultät. Eine Professur für vergleichende Religionswissenschaft gibt es auch an der Universität Bonn und eine für Religions- und Geisteswissenschaft an der Universität Erlangen, beide innerhalb der Philosophischen Fakultät, und beide haben auch entsprechende Seminare. In Münster besteht in der Katholisch-Theologischen Fakultät eine ordentliche Professur für Religionswissenschaft mit eigenem Seminar.

An der Freien Universität in West-Berlin, ebenso in Göttingen und Tübingen, ist die Religionsgeschichte mit der Orientalistik verbunden, ein eigenes Institut für Religionswissenschaft ist nur in West-Berlin vorhanden. An der Universität München besteht eine Honorarprofessur und ein Lehrauftrag für Religionsgeschichte in der Philosophischen Fakultät. An den übrigen westdeutschen Universitäten wird die Religionsgeschichte von den Vertretern der Philosophie, der systematischen Theologie oder der Missionskunde mitbehandelt. In Ostdeutschland hat die Universität Leipzig in der Philosophischen Fakultät einen Lehrstuhl für Religionsgeschichte, der verbunden ist mit einem religionsgeschichtlichen Institut. An der Humboldt-Universität in Ost-Berlin besteht in der Theologischen Fakultät ein Lehrstuhl für Religionsphilosophie, die allgemeine Religionsgeschichte ist hier wie auch in Halle mit der Missionswissenschaft verbunden. In Jena und Rostock gibt es in der Theologischen Fakultät Institute für allgemeine und vergleichende Religionsgeschichte. Eine Zeitschrift für Religionswissenschaft existiert in Deutschland bisher noch nicht wieder, doch werden bereits Bemühungen gemacht, das „Archiv für Religionswissenschaft“, das seit 1898 bestand und 1939 einging, wieder neu herauszugeben, und zwar als gemeinsame Publikation von Ost- und Westdeutschland.

Die Geschäftsstelle des Deutschen Zweiges ist: Religionskundliche Sammlung der Universität Marburg/Lahn, Schloss 1.

K. NEUMANN

NORWEGIAN STUDIES IN HISTORY OF RELIGIONS

In Norway there is only one professorship in History of Religions, namely in the Faculty of Arts at the University of Oslo. This professorship was instituted in 1915, and the first holder of it was the late Dr. Wilhelm Schencke (1869-1946), who held office from 1915-39. He was succeeded by the late Dr. Georg Sverdrup (b. 1885) who held the appointment for five years until his death. The present professor Dr. Herman Ludin Jansen (b. 1905) was appointed in 1952.

The institution of a professorship in comparative history of religions was partly a result of the state of scientific studies in other European countries, and partly due to the demands of Norwegian scholars working in related fields. From the end of the last century the Faculty of Theology at the University of Oslo represented the historic-critic method of studying biblical texts, and some of its scholars, above all Dr. Sigmund Mowinckel, worked from time to time with non-biblical religions. A conservative section of the Church, however, opposed these new methods of biblical studies and founded a private school of theology, an act which resulted in quite an intense struggle

between the two theological parties in this country, a struggle that has lasted for nearly fifty years. Thus the Faculty of Theology at the University of Oslo has throughout this period felt it its duty to defend the freedom of scientific work, and as demands for a professorship in the field of history of religions were raised so were they naturally supported by theologians of the University section. When the professorship was instituted however, it was not attached to the Theological Faculty but to the Faculty of Arts, demonstrating that the professor should not be bound to confessionalism or any church interest.

In Norway the study of history of religions commences in the secondary school, where a small course is obligatory. The teachers are candidates of theology, who at the same time teach the history of Christianity. Comparative history of religions is naturally part of the theological curriculum although it holds no strong position. The courses are given in the Faculty of Arts and generally only students with scientific interests follow the lectures, the others reading to their own satisfaction from course books. In the Faculty of Arts however, history of religions may be taken as part of the special course for the Master's Degree. The candidate may either elect to study it as a subsidiary subject and pass an examination after 2-3 terms, or as a principle subject with an examination after 6-8 terms. In the latter case the student specialises in a definite historic religion and studies the sources in the original language, having beforehand passed an examination in the appropriate language.

However, the Master's Degree is a highly specialised one, only qualifying for work in museums or scientific institutions. Thus the number of young people choosing to specialise in history of religions is a small one. However, the regulations governing the University examinations are to be changed, and history of religions may be taken as part of the philological studies for secondary school teachers. This regulation certainly means the strengthening of history of religions in this country.

In 1953 an Institute of History of Religions was founded at the University of Oslo. This institute has its own library and reading room. Plans are also under way to augment the number of teachers, as specialists in the field of primitivology, psychology of religion and history of Nordic religion are in great demand.

H. LUDIN JANSEN.

PUBLICATIONS RECEIVED

- Annuaire Scientifique de l'École de Théologie* (Université d'Athènes), 1954/55, dédié à M. Grégorios Papamichael (Directeur L. J. Philippidis). Athènes 1956 (en grec).
- CH. PICARD, *Le théâtre des mystères de Cybèle-Attis à Vienne (Isère)*. Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1955.
- JACQUELINE DUCHEMIN, *Pindare poète et philosophe*. Paris 1955.
- E. O. JAMES, *The Nature and Function of Priesthood*. London 1955.
- A. VECCHI, *L'opera religiosa del Muratori*, Moderna 1955.
- H. BAUMANN, *Das doppelte Geschlecht: ethnologische Studien zur Bisexualität*
- A. VECCHI, *L'opera religiosa del Muratori*. Modena 1955.
- J. HAEKEL, *Zur Problematik des heiligen Pfahles bei den Indianern Brasiliens*. „Anais do XXXI Congr. Internacional de Americanistas”, São Paulo 1955.
- WERNER MÜLLER, *Die Religionen der Waldindianer Nordamerikas*. Berlin, Reimer, 1956.
- M. J. VERMASEREN, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum religionis Mithriaeae*, I. Hagae Comitibus, Nijhoff 1956.
- H. H. ROWLEY, *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel*. London 1956.
- Theologische Zeitschrift* XII 2-3 (Festgabe für K. Barth zum 70. Geburtstag, I-II), Basel 1956.
- L. A. STELLA, *La Mitologia Greca*. Torino 1956.
- F. DIONISI, *Le navi sacre di Claudio nel lago di Nemi*. Roma 1956
- V. VINAY, *Ernesto Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo*. Torre Pellice 1956.
- B. H. STICKER, *De brief van Aristeas: de hellenistische codificaties der prae-helleense godsdiensten* „Verhandelingen der K. Nederlandse Akademie van Wetenschappen” LXII (N. Reeks), 4, Amsterdam 1956.
- L. A. MACKAY, *Janus* (University of California Publications in Classical Philology, vol. 15, no. 4, pp. 157-182). Berkeley and Los Angeles 1956.
- L. C. SUTTORP, *De Orde der Jezuïten*. Wageningen 1956.
- J. GONDA, *Semantisches zu idg. rēg- ‚König‘ und zur Wurzel reg- ‚(sich aus-) strecken‘*, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 73/1956.
- Archives de Sociologie des Religions*, publiées par le Groupe de Sociologie des Religions, Centre National de la Recherche Scientifique (Paris), 1 1956.
- HENDRIK KRAEMER, *Religion and the Christian Faith*. London, Lutterworth Press, 1956.
- G. COCCHIARA, *Il Paese di Cuccagna*. Torino, Einaudi, 1956.
- TH. H. GASTER, *The Dead Sea Scriptures in English Translation*. New York 1956.
- SVEND A. PALLIS, *The Antiquity of Iraq: a Handbook of Assyriology*. Copenhagen, E. Munksgaard, 1956, xvi-814 pp.